د . عصمت سيف الدولة

نظرية الثورة العربية

" كل مذهبين مختلفين إما ان يكون أحدهما صادقاُ والآخر كاذباً ، وإما ان يكونا جميعاً كاذبين وإما ان يكونا جميعاً يؤديان إلى معنى واحد وهو الحقيقة ، فإذا تحقق في البحث وانعم في النظر ، ظهر الاتفاق ، وانتهى الخلاف "

ابن الهيثم

الكتاب الأول

في المنهج

- ١-

مشكلة المنهج

١- ما النظرية

عندما اثبتت هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ جسامة المخاطر التي ينطوي عليها الاسلوب التجريبي أصبح مسلماً أن مواجهة المستقبل العربي بغير " نظرية " حماقة خرقاء . فقد كنا صادفنا النجاح الذي تصادفه التجربة احياناً فأغرانا نجاحنا العرضي بالإصرار على عدم الالتزام العقائدي ، وألهانا عن المخاطر التي كانت تنتظر مسيرتنا ، فإذا بنا نتبين ، في أسوأ الظروف ملاءمة للتراجع ، أنه كان نجاحاً مؤقتاً ومحدوداً وأن الحساب الختامي للمسيرة غير العقائدية كان خسارة فادحة.

وهكذا اصبح من الممكن أن يدور حوار بناء بين كثير من المشغولين بالمستقبل العربي انطلاقاً من مسلمة أولى هي ضرورة " النظرية " لمواجهة مشكلات الواقع العربي ومستقبله . غير أن هذه البداية المشتركة تستدعي مباشرة أدق الأسئلة وأكثرها غموضاً . ذلك هو السؤال : ما النظرية التي نريد ؟

وهو سؤال مبرر علمياً وتاريخياً .

ذلك لأن كلمة " نظرية " كلمة مضللة ، إذ هي تطلق على مفاهيم جد مختلفة ، من أول المقولات الميتافيزيقية المجردة إلى آخر الاساليب الفنية في التطبيق . إن مقولة " الخط المستقيم هو اقصر مسافة بين نقطتين " بدهية " يعرفها تلاميذ المدارس الثانوية . وهي ايضاً " نظرية " أساسية في الهندسة . ومع هذا فهي لا تعني شيئاً في النضال العربي . والذين يدرسون القانون يعرفون " نظرية الحق " و " نظرية السبب " و " نظرية البطلان " و " نظرية سلطان الارادة " و " نظرية السيادة " و " نظرية فصل السلطات " ... الخ . وفي الاقتصاد " نظرية السوق " و " نظرية

القيمة " و " نظرية الريع " و " نظرية السكان " و " نظرية المنفعة " ... الخ . وعلى مستوى النظم هناك النظرية الرأسمالية والنظرية الاشتراكية ، وكل منهما تتضمن عشرات النظريات المتميزة . وعلى مستوى مناهج المعرفة هناك " نظرية المنطق " لأرسطو ، و" نظرية الجدل " لهيجل ، وثمة نظرية القانون الطبيعي والنظرية الوضعية والنظرية الرياضية والنظرية الاحصائية والنظرية التاريخية ونظرية المادية الجدلية ... الخ . ومع أن النظريات في المنهج بعض من نظريات الفلسفة إلا في الفلسفة حشداً اكبر من النظريات التي تنسب الى اصحابها أو إلى مضمونها كالمادية والمثالية والوجودية ... الخ .

وكلها نظريات .

فبأي مفهوم " للنظرية " تكون النظرية التي نريد ؟

إن إحدى العقبات الاساسية ، التي تعترض الحوار الفكري وتحول دون وصوله الى الالتقاء على " نظرية " ، هي ان مفهوم " النظرية " التي يراد الاتفاق عليها غير متفق عليه بين المتحاورين . وهذي عقبة لايمكن تجاوزها إلا بالإفلات من التضليل التي تثيره كلمة " نظرية " بغير تحديد ، وذلك بتحديد مفهوم " النظرية " التي يدور حولها كل حوار على حدة ، حتى لاتختلط في اذهان المتحاورين دلالات مختلفة لكلمة " نظرية " وهم يتحدثون عن " نظرية الثورة العربية " مثلاً . إن هذا التحديد لازم لأي حوار غايته أن يؤدي الى اتفاق .

والسؤال : ما النظرية ؟ ... مبرر تاريخياً . ذلك لآن الانجازات التي حققها الماركسيون خلال أكثر من نصف قرن في أماكن كثيرة من العالم ، وعلى وجه خاص في " اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية " قد رشحت " الماركسية " نموذجاً لنظرية النضال الثوري في المجتمعات المختلفة . ولا شك في أن كثيراً من الشباب العربي يلتمسون " نظرية " لمواجهة مشكلات الواقع العربي ومستقبله ويتحدثون عن ضرورة " النظرية " وفي اذهانهم نموذج من الماركسية . إن هذا لايصدق على غير الماركسيين فقط بل وعلى الذين يرفضون بعض او كل المضامين الفكرية الماركسية . أولئك يبهرهم ما يبدو من شمول الفكر الماركسي وإحكام مقولاته ولغته الثورية فيبحثون عن نظرية غير ماركسية ولكن على الطراز الماركسي . وقد أدى هذا التأثر " السلبي " بالفكر الماركسي إلى أن صد بعض الشباب العربي أنفسهم عن كثير من الاجتهادات الفكرية ، لا لآنها غير صحيحة ، أو لآنها لاتصلح أساساً للنضال العربي أو حتى لمراحله الملحة الأولى ، بل لأنها ليست ، أو لاتبدو لهم ، في مثل شمول واحكام وثورية الفكر الماركسي . وهكذا انقلب الأمر عندهم

من محاولة استكمال الأسس الفكرية للنضال العربي الى تحريض على الدخول في " مباراة " فكرية مع الماركسيين . وقد دخل كثير من المفكرين العرب " المباراة " حتى منتصف الشوط ، أي حتى على مستوى نقد الفكر الماركسي . وكان ذاك سلباً لا عطاء فيه . غير ان من المفكرين في الوطن العربي من اجتهد فطرح وجهات نظر أو نظريات غايتها خدمة النضال العربي وليس مجرد نقد الفكر الماركسي ، وإن كانت قد تضمنت نقداً لا مفر منه للماركسية . والواقع ان الفكر الماركسي على قدر من الجدية والتأثير في الواقع بحيث لا يمكن لمفكر جاد يستهدف خدمة نضال مؤثر في المستقبل العربي أن يتجاهله . ومن هنا، فانه بصرف النظر عن مدى التوفيق فيما طرح من وجهات نظر أو من نظريات ، فان طرحه كان يعني أن نقد الفكر الماركسي الذي صاحبه كان جزءاً من عملية بناء فكري ايجابي وليس مجرد عملية هدم للفكر الماركسي . إلا ان رد فعل كثير من الماركسيين، ومنتحلي الماركسية ، في الوطن العربي كان متطرفاً وغير موضوعي وغير علمي معاً . فقد رفض كل الاجتهادات الفكرية غير الماركسية، وأدان الاجتهاد ذاته ، لا لأن حصيلته غير صحيحة أو لأنها غير صالحة كأساس للنضال الاشتراكي في الوطن العربي ، بل لمجرد انها تضمنت نقداً للماركسية. وقد كان هذا يعني تجميد الفكر الماركسي وهروباً من المباراة الفكرية على وجه بدا فيه الأمر كما لو كنا أمام خيار لا مخرج منه : إما أن نقبل الفكر الماركسي نظرية للمستقبل العربي وإما ألا نفكر على الاطلاق . وعندما يكون الأمر كذلك نكون قد غادرنا جميعا ميدان الحوار العلمي .

أياً ما كان الأمر فما يزال مستقراً في أذهان بعض الشباب العربي انهم في حاجة الى " نظرية " ثورية على طراز الماركسية. وانهم لا يقبلون الحركة بغير هذا المنطلق . فيقطعون الحوار على وجه يبدو منه كما لو كانوا لا يبحثون عن نظرية للنضال العربي بل يبحثون عن مهرب من متاعب النضال العربي بحجة البحث عن نظرية . ولو كان الأمر على غير هذا لاكتشفوا بأنفسهم أن الفكر العربي ، الذي استفاد بكل ما هو متاح من الفكر الانساني بما فيه الفكر الماركسي ، يقدم إليهم ما يفي بحاجتهم لمواجهة مشكلات الواقع العربي ومستقبله ، وما يتجاوز الفكر الماركسي ذاته . وانهم ليسوا في حاجة حقاً إلا إلى أن يتعبوا أنفسهم قليلاً في الإحاطة به واستيعابه. ولو اتعبوا انفسهم أكثر قليلاً في الاحاطة بالفكر الماركسي واستيعابه لتبينوا بيسر أن مايسمونه " النظرية الماركسية " غير قائم إلا في أذهانهم .

فالواقع انه، في حدود البحث عن مفهوم " للنظرية " يصلح محوراً يلتقي عليه المناضلون العرب، لا يصح الاحتجاج بما يسمى " النظرية " الماركسية . لأن ما يسمى بالماركسية ليس

نظرية واحدة بل عديداً من النظريات والأفكار التي لا تصل الى مستوى النظرية . فأسس الماركسية التقليدية (ماركسية ماركس و انجلز) تتضمن ثلاث نظريات متميزة . أولاها " النظرية المادية " في الفلسفة، تلك التي تجيب عن السؤال : أيهما وجد أولاً الفكر أم المادة ؟ .. والثانية " نظرية المادية الجدلية " في المعرفة، تلك التي تتضمن " نظرية الحتمية " و" نظرية الضرورة " و" نظرية التناقض" و" نظرية الطفرة "... الخ . والثالثة " نظرية المادية التاريخية " في التطور، تلك التي تتناول " نظرية الصراع الطبقي" و "نظرية الثورة " و" نظرية اضمحلال الدولة" و " نظرية الشيوعية "..ا لخ .

وقد ازداد الأمر ثراء وتعدداً وتعقيداً معاً بدخول الماركسية مرحلة التطبيق فأصبحت منذئذ " ماركسية- لينينية ". ولينين لم يكن مجرد ماركسي يصنع الثورة على ما قال استاذه ، بل كان فيلسوفاً منظراً للثورة وقائداً لها . وقد بدأ مسيرته الثورية بابداع فكري أصيل برر به الثورة الاشتراكية في مجتمع متخلف لا تتوافر فيه الظروف الموضوعية للثورة كما قال بها الاستاذ . ولم تكن تلك إلا بداية " وجاءت اللينينية متضمنة مجموعة متميزة من " النظريات " او " الآراء " في الدولة وفي الثورة وفي الديكتاتورية وفي الاشتراكية... الخ ابدعها لينين خلال الممارسة الثورية. ونذكر انه لمدة ثلاثين عاماً تقريباً كانت الماركسية تقدم الى الناس مصوغة بقلم ستالين . وكان اسمها حينئذ " الماركسية- اللينينية- الستالينية" ، لتتميز عن اجتهادات الماركسي تروتسكي التي أطلق عليها اسم " التروتسكية " وأدانها ستالين بخروجها على اسس " الماركسية- اللينينية " . ثم اعلن بعد وفاة ستالين أن كثيراً من النظريات التي صاغها لم تكن من الماركسية في شيء وأن " الستالينية " افكار خاصة بستالين . يقول الذين يدافعون عنها انها "نظريات" ابدعها ستالين الماركسي خلال تجربة بناء الاشتراكية في دولة واحدة محاصرة بالعداء الامبريالي فهي الماركسية منظوراً اليها في ظروفها التاريخية. ويقول الذين يرفضونها انها مناقضة " للماركسية - اللينينية " فهي غير مقبولة او هي غير مبررة . وقبل ان يموت ستالين كانت "عصبة الشيوعيين اليوغسلاف " تناضل تحت لواء نظرية ماركسية قيل حينئذ انها تحريف للماركسية ويقال اليوم انها تطوير للماركسية . ومنذ وفاة ستالين وإدانة " الجمود الستاليني " لم يكف الماركسيون في جميع انحاء العالم عن ابداع نظريات " ماركسية " ايضاً وان كانت متعددة ومتميزة ومختلفة ومثيرة للصراع في بعض الاوقات بين المدارس الماركسية.

ولعل النظرية الوحيدة الباقية بدون مراجعة فكرية شاملة هي " المادية الجدلية ". وأغلب الماركسيين، في الوطن العربي خاصة، يعتبرون أنفسهم ماركسيين لمجرد انهم يقبلون " المادية

الجدلية " دليلاً في الممارسة ولولم يلتزموا كثيراً غيرها من النظريات الماركسية . وقد يكون هذا كافياً ليكون الانسان ماركسياً على المستوى الفكري ، ولكنه ليس كافياً لتمييز الموقف الماركسي في الممارسة . ذلك لأن الممارسة- كما سنرى- تجري في كل مكان ، وفي الوطن العربي خاصة ، على غير قوانين المادية الجدلية . نعني ممارسة الماركسيين قبل غيرهم . وهكذا لم نعد امام " نظرية ماركسية " تحتذى بل نحن أمام تراث ماركسي بالغ الخصوبة والثراء . وقد كان يمكن ان يقال للشباب العربي المنبهر بالتراث الماركسي ان عليهم ان يصبروا على أنفسهم وعلى التاريخ حتى يصبح لهم تراث خاص خصيب وثري ليكتمل لهم النموذج الماركسي . ولكنه قول غير لازم وغير مفيد بل هو قول ضار . ذلك لأن للشباب العربي تراثاً فكرياً عربياً لا تنقصه الخصوبة ، ولهم في الوقت ذاته تراث فكري انساني لا ينقصه الثراء، ثم ان لهم التراث الفكري الماركسي ذاته كواحد من أخصب وأثرى مصادر المعرفة والثقافة. والعبرة بكيفية الاستفادة من كل هذا وليس بمحاولة تقليده .

على أي حال يبدو غير واقعي وغير علمي القياس على نموذج يقال له " النظرية الماركسية ". وان كان ما يزال قابلاً للفهم تحديد النموذج الماركسي الذي يعنيه كل متحدث أو يريد اتخاذه طرازاً لنظرية الثورة العربية. تحديد مستواه من النظريات الماركسية التقليدية . وتحديد مضمونه من المقولات الماركسية المتعددة . وتحديد موقعه من المدارس الماركسية المعاصرة . اما الدخول في الحوار "بالماركسية" هكذا بدون تحديد فانه لم يعد كافياً للالتقاء الفكري او الثوري . وهو كفيل بأن يقطع الحوار دون غايته. وهو يقطعه كل يوم حتى بين الماركسيين أنفسهم .

من أين نبدأ الحديث إذن؟

الحديث الذي يكون مدخلاً الى تحقيق الوحدة الفكرية بين الشباب العربي كمقدمة لازمة لوحدة حركية قادرة على مواجهة مشكلات الواقع ومستقبله .

من ابسط المنطلقات. أو حتى من البدهيات. المهم أن تكون بداية غير منكورة. والبداية البسيطة، البدهية ، التي لا نعتقد أن أحداً قادراً- بحق- على انكارها هي أننا نبحث عن نظرية " لتغيير" الواقع العربي . ان هذي تبدو بداية مجردة . هي كذلك . ولكنها بداية سنرى كيف تكسب مضمونها الحي من خلال الحوار ذاته . والحوار يعني أن باب الاجتهاد لم يغلق . وهل يملك أحد حق اغلاقه؟... وان لكل محاور مجتهد ان يقدم ما يراه نظرية لتغيير الواقع فيحدد لنا : المنطلق والغاية والاسلوب . إذ تلك هي العناصر الثلاثة لنظرية تغيير الواقع .

من هنا نبدأ.

٢- مشكلة المنهج :

يبدو أن الأمر قد أصبح سهلاً . فما علينا إلا أن نحشد مجموع الوقائع التي نعرفها ونسميها منطلقاً ، ثم نحشد مجموع احلامنا لتكون غاية ، ثم نحشد مجموع الخطط التي نتصورها لتكون اسلوباً . ولوفعلنا لكان الأمر كله عبثاً . لأن بحثنا عن " نظرية تغيير الواقع " يفترض اننا لا نريد ان نهدر طاقاتنا- مرة اخرى- فيما لا جدوى منه. واننا حريصون- هذه المرة على تجنب الفشل وتوفير ضمانات النصر . وهي لا تتوافر لأي نضال الا إذا كانت نظريته صحيحة ، وبقدر ما تكون صحيحة . صحيحة في المنطلق وفي الغاية وفي الاسلوب جميعاً . فليس كافياً لحل مشكلة " نظرية تغيير الواقع " انتقاء نظرية، أية نظرية. لا بد لنا من ان نعرف اولاً كيف اهتدينا الى تلك النظرية ، والى تلك النظرية بالذات دون غيرها. نحن إذن في مواجهة مشكلة " المنهج " التي لا بد من حلها ، قبل حل مشكلة النظرية. ومع ان كل مقولة في المنهج هي ايضاً نظرية ، الا اننا سندخر- بقدر ما يمكن- كلمة نظرية للتعبير عن المقولة التي تحدد لنا منطلق وغاية واسلوب تغيير واقعنا ، مكتفين بكلمة منهج للتعبير عن المقولة التي تحدد لنا قوانين التغيير ذاته أو " منطق " التغيير .

الواقع ظاهره ونحن نريد ان نغيره . فهل هذا ممكن؟

هذا سؤال أولي لا تخفى خطورته. إذ لو كان الواقع غير قابل للتغيير فان أي حديث عن تغييره لا بد من أن ينقطع . أما اذا كان الواقع قابلاً للتغيير فهنا فقط يصح الحديث عن منطلق التغيير وغايته وأسلوبه. بدهي . ومع هذا فانه اكثر الاسئلة تجاهلاً في الكتابات العربية العامرة بما يجب ان يكون من تغيير في الواقع العربي بدون بيان لماذا اذا كان الواقع العربي قابلاً للتغيير أم لا، ولماذا هو قابل للتغيير . ومنهم من يدعون الى التغيير على اسس فكرية لو صحت لكان التغيير مستحيلاً كما سنرى . وما دمنا في نطاق البدهيات الأولى ، التي نتجاهلها كثيراً ، فينبغي ان نقول ان التغيير لا يعني قبول او متابعة التحولات التي يقدمهما الواقع تلقائياً ، بل يعني تحقيق مضامين نريدها ونعمل على تحقيقها لانها غير متوقعة الحدوث في الواقع بدون تدخلنا . بدهي ايضاً . ومع هذا فانه اكثر الامور تجاهلاً في الكتابات الماركسية العامرة بالحديث عن التطور الحتمي وقوانينه بدون تفرقة بين التغييرات التلقائية التي تحدث في الواقع ولا يتوقف حدوثها

على ارادة الناس وعملهم وبين التغييرات التي ما كانت لتحدث لولا أن أحدثها الناس بارادتهم وعملهم .

على أي حال فمهما يكن مضمون التغيير الذي نريد أن نحدثه في الواقع فهو إضافة ليست قابل للتحقق تلقائياً بدون عمل الانسان . أو هذا هو ما نعنيه بعملية تغيير الواقع . فهي قطع للاستمرار التلقائي للواقع ولو لم تكن إلا كلمة نقطع بها الصمت أو ثورة نقطع بها العبودية . من هنا نكتشف انه مهما يكن ما نريد أن نحققه فانه لا يتحقق إلا في المستقبل . بعد الواقع ولو بلحظة من الزمان لا بد منها لتتحول الفكرة في رؤوسنا إلى كلمة على ألسنتنا، أو ما هو دون هذا زماناً . بهذا الاكتشاف البسيط لعنصر الزمان في الحركة نلتقي بأول وأخطر شروط التغيير . إذ ما دمنا نبدأ من الواقع لنغيره في المستقبل فإن إمكان هذا التغيير لا يكون متوقفاً على مجرد إرادتنا وعملنا بل– قبل الإرادة والعمل – على ما إذا كانت الأشياء والظواهر التي يتكون منها الواقع منضبطة في حركتها من الماضي إلى المستقبل بقوانين أو نواميس حتمية أم لا . إذا لم يكن الكبريت قابلاً للاشتعال حتماً في الظروف التي تتفق مع مادته لما استطاع أي واحد منا أن يقول انه سيشعل عوداً من الثقاب وأن يشعله فعلاً . ولو لم يكن كل شيء خاضعاً في حركته لقوانين أو نواميس حتمية لما استطاع الناس أن يعدوا بالنزول على سطح القمر وان يصمموا ويصنعوا أداته المتفقة مع ظروفه وأن ينزلوا عليه في الموعد الذي حددوه ... الخ . وهكذا يكون انضباط الأشياء والظواهر في حركتها من الماضي إلى المستقبل بقوانين أو نواميس حتمية شرطاً أولياً " لإمكان " تغيير الواقع . نقول شرطاً " لإمكان " تغيير الواقع ولا نقول سبباً لتغييره حتماً . ذلك المفهوم الفج الذي يحاول البعض الصاقه بالحتمية لتبدو كما لو كانت نوعاً من " الجبرية " تغير الواقع حتماً سواء أراد الناس وعملوا أم لم يريدوا و لم يعملوا . إن حتمية القوانين أو النواميس التي تضبط حركة الاشياء والظواهر لا تعلمنا أكثر من انه " إذا حدث كذا...حدث كذا " أو " إذا لم يحدث كذا... لا يحدث كذا " . وهو أمر يعرفه الفلاحون الذين يعملون اليقين انهم إذا لم يرفعوا الماء من النهر إلى مزارعهم جفت الأرض ، وإذا جفت الأرض مات الزرع ، وإذا مات الزرع لا يحصدون شيئاً ، وإذا لم يحصدوا جاعوا... الخ . هذه الحتمية لازمة ليتصور الناس المستقبل الذي ينتظرهم " إذا " لم يتدخلوا في تغييره ، وليغيروا شروط فعاليتها ليحققوا المستقبل الذي يريدون . أما أن يقع هذا المستقبل فعلاً أو لا يقع فذاك متوقف على عملهم واحترامهم حتمية تلك القوانين او النواميس . المهم انه بدون وجود علاقة حتمية تؤدي بالسبب إلى النتيجة وتربط بين العلة والمعلول ، لا يمكن لأحد أن يغير من الواقع شيئاً مهما كان ضئيلاً . ولما كان تاريخ التقدم

الانساني كله هو تاريخ نجاح الناس في تغيير واقعهم، كما ان كل الانجازات العلمية ليست إلا حصيلة اكتشاف واستخدام القوانين أو النواميس التي تضبط حركة الاشياء والظواهر استخداماً قائماً على التسليم بحتميتها فلا بد أن كل شيء منضبط بقوانين تحكم حركته حتماً، سواء عرفنا كل تلك القوانين أو النواميس أم لم نعرف إلا بعضها . وبالتالي فهو قابل للتغيير . وبقدر ما نعرف وما نحترم حتمية القوانين أوالنواميس التي تضبط حركة الواقع نستطيع ان نغيره .. فإن عجزنا عن معرفة كيف نغيره لا نتراجع بل نبذل جهداً آخر حتى نعرف فنريد فنعمل فنغيّر .

أما الذين لا يعرفون تلك القوانين أو النواميس ، أو الذين لا يحترمون حتميتها، فسيبذلون جهوداً عشوائية لتغيير واقعهم أو يستسلمون لقدرهم . وإذا كان الاستسلام للمصير الذي يؤدي اليه الواقع تلقائياً لا يغير من الواقع شيئاً ، إلا ان محاولات التغيير العشوائية قد تصيب وقد تخيب . ومن المهم ان نلاحظ انها قد تصيب . أي قد تتحقق الغاية بدون ان يعرف أحد كيف تحققت ولماذا تحققت . ذلك لأنه من بين عديد من المحاولات العشوائية قد تأتي إحدى المحاولات متفقة مع القوانين ين أو النواميس التي تضبط حركة الأشياء والظواهر فيتحقق الأثر " صدفة " . والصدفة لا تعني ان الأثر قد تحقق بالمخالفة للحتمية أو استثناء منها بل تعني العكس تماماً . تعني ان النتيجة الحتمية للمؤثر قد تحققت بدون توقف على معرفة الناس كيف تحققت . وهكذا تكون الصدفة تأكيداً للحتمية. ومنها نتعلم أمرين هامين لإمكان تغيير الواقع :

الأمر الأول هو أن وجود القوانين أو النواميس التي تضبط حركة الأشياء والظواهر. وحتميتها، لا يتوقفان على معرفتنا.. انها موجودة " موضوعياً " سواء عرفناها أم لم نعرفها . وحتميتها موضوعية أيضاً لا نستطيع أن نلغيها حتى لو أردنا . ومن هنا تكون مهمتنا مقصورة على اكتشافها واستخدامها لا أكثر.

الأمر الثاني هو ألا ننخدع في مقدرتنا على تغيير الواقع عندما نجد ان بعض ما كنا نريده قد تحقق عن غير الطريق الذي أردناه . أي نتعلم كيف نحذر من النصر يأتي مصادفة حيث لا نتوقعه . ان النصر يأتي مصادفة يكشف لنا، من ناحية، اننا كنا أبعد ما نكون عن النصر يوم أن تحقق .

ويكشف لنا ، من ناحية أخرى ، أن الظروف الموضوعية كانت ناضجة لتحقيقه بدون ان نعرف . ناضجة الى درجة أن قد تحقق حيث لا نتوقعه .

عندما نلتزم النظرة الموضوعية الى الأشياء والظواهر ، ونفلت من خديعة النصر يأتي مصادفة ، يصبح انتصارنا في تغيير الواقع إلى ما نريد متوقفاً على مدى علمنا بالقوانين أو النواميس التي تضبط حركة الواقع ، وشروط فعاليتها ومقدرتنا على استخدامها استخداماً صحيحاً . ولو عرفنا كل هذا ومارسناه لحققنا ما نريد حتماً .

٣- مشكلة الانسان :

إذا كان كل هذا – فيما يبدو- صحيحا فلماذا يفشل بعض الناس في تغيير واقعهم ؟ .. هناك ، أولاً ، قصور المعرفة بالقوانين أو النواميس التي تضبط حركة كل الاشياء والظواهر . فمع أن محاولات اكتشاف تلك القوانين أو النواميس قد شغلت الانسان منذ أن وجد على الأرض ، وما تزال تشغله ومع أن تقدم البحث العلمي قد كشف عن القوانين أو النواميس " النوعية " لكثير من عناصر الطبيعة ، إلا أن الطبيعة ما تزال عامرة بقوانين أو نواميس لم تعرف بعد . آية هذا أن العلم يكتشف كل يوم جديداً كان مجهولاً .. وآيته الثانية أنه يصحح في كل يوم ما اكتشفه من قبل . وهكذا بينما يستطيع بعض الناس ، اليوم ، تغيير الواقع كل يوم كما يريدون تماماً في مجالات عديدة ، ما يزال كثير مما يريدون تغييره بعيداً عن متناول مقدرتهم . ويتخذ بعض الناس من هذا القصور الجزئي المؤقت حجة للزعم بعدم انضباط حركة الاشياء والظواهر بقوانين أو نواميس حتمية . ويقولون ان العالم " لا متحدد " وانه لاشيء في الوجود حتمي . وهي حجة داحضة لأنها قائمة على ان مالا نعرف قانون حركته تكون حركته غير خاضعة لقانون .

غير ان هناك ، ثانياً ، المشكلة الاساسية التي يطرحها تغيير الواقع الاجتماعي .

فالواقع هنا ظاهرة . ولكنها ظاهرة من بشر . عنصرها المميز هو الانسان ، والانسان متميز عن غيره من الكائنات بأنه كائن ذكي . له مقدرة خاصة به على إدراك الواقع وعلى تصور المستقبل وعلى إرادة التغيير وعلى اختيار ما يريد وعلى العمل لتحقيق ما أراد واختار . ومع تفرّد كل واحد من البشر بالذكاء والمقدرة على العمل تبدو محاولة اخضاع البشر في حركتهم من الماضي الى المستقبل لقانون او ناموس حتى غير متفقة مع حرية ارادة الانسان . ومن هنا يقبل الكثيرون حتمية القوانين او النواميس التي تحكم حركة الاشياء والظواهر المادية ولكنهم لا يقبلون أن يكون الانسان منضبطاً في حركته بقوانين أو نواميس حتمية ، ويعتبرون هذا نوعاً من " الجبرية " التي تهدر حرية الناس في الاختيار . ولا شك في ان هذا اعتراض على قدر من الجدية . فمقدرة الانسان على الاختيار أمر لاشك فيه . ثابت بالملاحظة ويمكن اثباته بالتجربة والاختبار .

ومن ناحية اخرى قد عرفنا أن التغيير هو تلك الاضافة التي يحدثها الناس في الواقع رفضاً لما هو متوقع منه . فتغيير الواقع الاجتماعي ذاته يفترض المقدرة على الاختيار بين ما هو كائن وما يجب ان يكون . وهذا غير ممكن إلا بتدخل ايجابي من إنسان " حر " . فحتى لو صح ما قلناه من أن اول وأخطر شروط التغيير هو أن تكون الاشياء والظواهر منضبطة في حركتها من الماضي الى المستقبل بقوانين او نواميس حتمية ، ولو صح بالاضافة الى هذا أن الاشياء والظواهر منضبطة حركتها ، فعلاً ، بتلك القوانين أو النواميس الحتمية ، فإن كل هذا لن يعني شيئاً ذا قيمة في تغيير الواقع الاجتماعي إذا صح – بالمقابل – إن الانسان غير قابل للانضباط في حركته بقوانين أو نواميس حتمية . إذ تستحيل – حينئذ – معرفة ما إذا كان سيغير الواقع أم لا ، ومتى يغيره ، وما هو مضمون التغيير الذي سيحدثه . كما يستحيل على أي إنسان أن يثق بتغيير الواقع على ما يريد لأنه لا يستطيع أن يتوقع ما يريده أو يفعله الناس الآخرون . ولما كان المجتمع ، أي مجتمع ، هو من ناس يعيشون معاً فإن مستقبل التغيير الاجتماعي يكون غير قابل للمعرفة وبالتالي تستحيل معرفة نظرية تغيير الواقع : منطلقه وغايته واسلوبه. ولا يبقى إلا أن يترك لكل انسان أن يفعل ما يشاء على ما يريد وأن نقبل مصيرنا التلقائي ونكف عن المحاولات العقيمة لمعرفة كيف يتغير الواقع الاجتماعي او عن محاولات تغييره .

غير ان جدية الاعتراض لا تخفي ما ينطوي عليه من تهافت . إذ يبدو به كما لو كان كل هذا الوجود من اول الذرات، الى الجماد، الى النبات، الى الحيوان، الى الارض، الى السماء ، الى الكواكب والشموس والمجرات...، كل هذا ، منضبطاً في حركته بقوانين حتمية أو نواميس لا تتبدل ، معروفة أو تمكن معرفتها، ثم يأتي هذا الكائن المسمى " انساناً " استثناء شاذاً من حركة الوجود كله. كما لو كان الانسان هو " الفوضوي " الوحيد في كون محكم النظام . اذن لسقطت دلالة اطراد التقدم الاجتماعي الذي يمثله، تاريخ البشرية منذ البداوة الأولى حتى عصر الفضاء والعقول " الالكترونية ". إذ أن هذا الاطراد يشير- على الأقل - الى أن ثمة قانوناً " ما " يحدد اتجاه التغيير الاجتماعي ويجعل منه عملية نمو واضافة مستمرة . والواقع ان الذين يقبلون هذا الاعتراض ويستثنون الانسان عن الانضباط بقوانين أو نواميس - حتمية لا يفعلون شيئاً سوى العودة الى تلك المقولة الخاطئة : ما لا نعرف قانون حركته تكون حركته غير خاضعة لقانون . او انهم يفعلون ما هو اكثر من هذا غرابة . انهم يجردون كل ما يقولونه عن تغيير الواقع الاجتماعي من أية قيمة . وهذا أولى بالانتباه في الكتابات العربية بوجه خاص . حيث ترفض الحتمية بتسرع ثم يسرع رافضوها في الدعوة الى تعبئة الجماهير وتحريضها على الثورة من

أجل " الوحدة العربية " مثلاً . إن الدعوة هنا تبدو عابثة. إذ كيف يمكن- بدون عبث- ان نحرض الناس على الثورة من أجل غاية اجتماعية نحددها إذ كنا مدركين منذ البداية أن تحقيقها- ولو بالثورة- ليس حتمياً . على أي اساس توقعنا النصر إذن ... اذا كانت حتى الثورة ، ذلك العمل الإنساني الجبار، غير قابلة لحتمية النصر ؟.. إن الثورة هنا تبدو مخاطرة أو مغامرة ما دام دعاتها لا يستطيعون أن يتوقعوا نهايتها . وهم لا يستطيعون إلا إذا كانت مسيرتها الانسانية قابلة منذ البداية للانضباط بقوانين أو نواميس حتمية تكفل لها توقع النهاية . بل كثيراً ما يتجاوز الأمر حدود العبث الدعائي لينتهي بأصحابه الى منزلق خطير . لأن الاصرار على التغيير الاجتماعي مع التسليم ، في الوقت ذاته بأن حرية الانسان في الاختيار غير قابلة للانضباط بقوانين أو نواميس موضوعية ، معروفة أو تمكن معرفتها ، يحيل " حرية الناس " عقبة أساسية على طريق التغيير الذي يريده أصحابه ويصرون عليه . وفي مواجهة الخوف من أن يختار الناس غير ما اختار القادة يكون هم القيادة هو كيفية ضبط حرية الناس حتى لا يختاروا لأنفسهم غير ما اختير لهم . وبدلاً من القوانين الموضوعية المنكورة تقوم القوانين الوضعية الملزمة بحكم القهر البوليسي . وتلك هي " النظرية " – او إحدى النظريات الكامنة وراء الاستبداد والديكتاتورية . ومنها نعرف اننا عندما نتحدث عن " الحتمية " لا نطرح قضايا فكرية مجردة بعيدة عن واقع الحياة ، بل نعالج واحدة من أخطر القضايا التي تمس الحياة . وانه لابد من حل مشكلة المنهج قبل حل مشكلة النظرية .

كل أي حال فان كثيرين ايضاً يرفضون " اللاحتمية " في عالم الانسان . ولا يقبلون ان يكون الانسان شاذاً عن نظام الكون واحكامه. ويرون انه ، كأي كائن آخر في الوجود الذي يشمله ، لا بد له من أن يكون منضبطاً في حركته بقوانين أو نواميس ، إن لم تكن معروفة فهي قابلة للمعرفة . ومن هنا اتجهت جهود العلماء والمفكرين منذ وقت مبكر الى محاولة اكتشاف تلك القوانين . واسفرت جهودهم عن مجموعة كبيرة من النظريات التي رأينا أن نسميها " مناهج " للدلالة على أنها نظريات في حركة الاشياء والظواهر والمجتمعات او " منطق " حركة الأشياء والظواهر والمجتمعات . وقد أصبح نجاح او فشل اية محاولة تغيير في واقع أي مجتمع متوقفاً الى حد كبير على صحة او خطأ المنهج الذي تهتدي به كل محاولة ، أي على صحة أو خطأ معرفتها قوانين تغيير الواقع في المجتمعات الانسانية . أما الباقي فيتوقف على ما يبذله أصحاب كل محاولة على حدة في تغيير الواقع في مجتمعهم .

٤- تعدد المناهج :

ولسنا نريد أن نعرض كل ما نعرفه من مناهج التغيير ، فتلك معرفة تلتمس في مصادرها المتخصصة . انما نريد أن نشير إلى ما يهمنا منها للوصول بهذا الحديث الى غايته . وغايته – حتى لاننسى – أن نعرف نظرية تغيير الواقع العربي . واول ما يهمنا من المناهج ان نعرف انها متعددة . متعددة بقدر تعدد اجتهادات الناس في حل مشكلة تهمهم جميعاً . ومع تعددها تنقسم الى مناهج علمية ومناهج غير علمية .

أما المناهج العلمية فهي التي كانت حصيلة بحث علمي أي وصل اليها أصحابها عن طريق مراقبة الظاهرة الاجتماعية ، ورصد حركتها ، واستخلاص قانون تلك الحركة من اطرادها على قاعدة واحدة في الظروف المتماثلة . واما المناهج غير العلمية فهي التي لم تكن محصلة بحث علمي في ذات الظاهرة فهي تسند حركة الظواهر الاجتماعية الى قوة غير قابلة للمعرفة عن طريق التجربة والاختبار .

ثم يكون المنهج العلمي صحيحاً أو غير صحيح . مع ملاحظة أن نصيب كل منها من الصحة أو الخطأ قد لايكون كاملاً . بمعنى انه لايلزم أن يكون المنهج صحيحاً كله أو خطأ كله . إذ المنهج يتضمن قانوناً أو اكثر من قوانين الحركة . وقد يصدق الاكتشاف في قانون ولا يصدق في قانون آخر . والغالب أن يتضمن كل منهج قدراص من الصواب وقدراً من الخطأ يتفاوتان من منهج الى منهج تبعاً لصحة البحث العلمي الذي أدى اليه والذي يتأثر بدوره بنمو المعرفة العلمية على المستوى الانساني . وقد تظل نظرية في المنهج مأخوذة على انها صحيحة سنين طويلة الى أن يتقدم البحث العلمي فيكتشف أنها قاصرة او خاطئة. والمحك في النهاية هو صدق النتائج التي يؤدي اليها المنهج في الممارسة . صدقها مع المنهج ذاته. إذ الممارسة هي اختبار مستمر لصحة النظرية . فاذا جاءت حصيلة الممارسة متفقة مع المتوقع كما حدده المنهج الذي نتخذه دليلأ صح المنهج . أما إذا جاءت حصيلة الممارسة مختلفة كلياً ، أو جزئياً ، عن المتوقع كان المنهج الذي اتخذناه دليلاً غير صحيح كلياً او جزئياً . وهذا يعني أن ثمة حاجة الى مزيد من البحث العلمي لتصحيحه . ولكنه لا يعني – على أي وجه – انه ليس منهجاً علمياً . غذ ليس كل ما يؤدي اليه البحث العلمي يكون صحيحاً . نقول هذا وننبه اليه بقوة حتى لا نلغي تاريخ التقدم العلمي الذي هو – في الوقت ذاته – تاريخ تصحيح واستكمال الاخطاء العلمية وقصور المعرفة عن

طريق مزيد من البحث العلمي . وحتى نفتش في كل فكرة عن القدر الصحيح ونقبله ولا نصد أنفسنا عنها لأن فيها قدراً من الخطأ . وحتى لا نحيل كلمة " العلم " أو " العلمية " شعاراً كهنوتياً يحتكره كل واحد لمذهبه . وحتى نتعلم التسامح في ميدان البحث العلمي من ناحية ولا نشل مقدرتنا عليه خشية الخطأ من ناحية أخرى . ذلك لأنه من الخطأ أن نخلط بين اسلوب المعرفة وبين ما يصل اجتهاد الناس الى معرفته عن طريق هذا الاسلوب . وأن نتعصب لما نعرف فنهرب من اختبار صحته الى الترديد " الببغاوي " : ما دامت أفكارنا علمية فهي صحيحة . أو نهرب من الالتزام المحدد فننسب أفكارنا الخاصة إلى " النظرية العلمية " بدون بيان لماهية تلك النظرية العلمية كأن ليس في التراث الانساني إلا نظرية علمية واحدة . ولو كان كل العلماء في التاريخ قد اتخذوا هذا موقفاً لما تقدم العلم خطوة واحدة ، ولأبقانا التعصب في جاهلية البداوة الأولى . ولو اتخذناه اليوم موقفاً لجمدنا في مواقفنا ، ولما أجدانا شيئاً ان نتهم ركب التقدم الذي يتركنا وراءه بأنه ركب غير علمي . ولكان علينا عندما نفلت من الجمود ان نلهث وراء الذين لم يوقفهم التعصب فسبقونا . وكثيراً ما يكون اللحاق بهم – حينئذ – قد فات أوانه .

ان هذا لايعني أن نشك دائماً في صحة أفكارنا ، بل يعني ان نكون قادرين دائماً على اكتشاف الخطأ فيها وتصحيحه . فلا نقع في التناقض الطفولي ، باسم العلم ، فنظن ان كل شيء متغير إلا أفكارنا فهي خالدة لا تتغير . وكم من نظريات علمية سادت قروناً ولم يكتشف الناس قصورها إلا بعد قرون . سنتحدث فيما يلي عن بعض منها وان كان غيرها كثير . ونبدأ بواحدة منها كانت أعمقها أثراً في تاريخ البشرية . وما يزال الحديث عنها متردداً في كل بحث يدور حول تغيير الواقع الاجتماعي ونظرياته . تلك هي الليبرالية .

– ٢ –

المنهج الليبرالي

٥- الليبرالية :

الليبرالية فلسفة ومنهج ومذاهب عدة . لا نعرف كلمة عربية تؤدي – تماماً- مفهومها كمنهج وان كانت أقربها كلمة : التلقائية . في الليبرالية نلتقي بتلك العلاقة التي نصادفها كثيراً فيما يدور من حديث حول نظرية تغيير الواقع العربي أو نظرية الثورة العربية . نعني بها الرابطة بين الفلسفة كفهم معين للوجود بما فيه الواقع العربي، والمنهج كمعرفة لقوانين معينة لتغيير ذلك الواقع، والنظرية كتحديد لمنطلق التغيير وغايته وأسلوبه . تلك

الرابطة التي يعنيها المتحدثون عادة عندما يتكلمون عن ضرورة ان تكون للثورة العربية نظرية " متكاملة " .

يكفي الآن ان نعرف ما يهمنا من أمر الليبرالية كمنهج .

عرفنا (فقرة ٣) ان المشكلة الأساسية التي يطرحها تغيير الواقع الاجتماعي هي قابلية ، او عدم قابلية، الانسان للانضباط في حركته من الماضي الى المستقبل بقوانين او نواميس حتمية، معروفة او تمكن معرفتها. وان مصدر المشكلة هو ما يبدو من تناقض بين هذا الانضباط بقوانين حتمية و حرية الارادة الانسانية. وقلنا ان عدم قابلية حركة الانسان للانضباط يؤدي الى أن يكون مستقبل التغيير الاجتماعي غير قابل للمعرفة وبالتالي تستحيل معرفة نظرية تغيير الواقع : منطلقه وغايته وأسلوبه .

وقد قدمت الليبرالية حلاً لهذه المشكلة .

كان الحل وليد الثورة العلمية التي كشفت عن كثير من قوانين او نواميس الطبيعة في القرنين السادس عشر والسابع عشر وكانت مقدمة للثورة الصناعية في اوروبا . ويمكن اعتبار الكشوف الرياضية والفيزياثية التي قام بها اسحاق نيوتن بالذات قاعدة علمية للفكر الليبرالي سيظل حاملاً طابعها حتى النهاية. فقد أدت تلك المعرفة الوفيرة ، والمبكرة ، بمدى ما في الكون من حركة منضبطة ونظام محكم الى انهاء الشك في أن تكون حركة الظواهر الاجتماعية خاضعة لقوانين تحكمها . ولم يكن باقياً إلا اكتشاف تلك القوانين . وذلك ما حاولته جماعة من أكثر أبناء البشرية نبوغاً في زمانهم . مبتدئين من مقولة بسيطة وواقعية معاً ، هي ان " الانسان اجتماعي ولكنه حر ". فاكتشفوا فيما قالوا- كل واحد بطريقته- قانون حركة المجتمعات الذي يوفق بين حتمية التغير الاجتماعي وبين حرية الارادة الانسانية في الوقت ذاته. وأسموه " القانون الطبيعي " . والقانون الطبيعي فكرة- ككل الأفكار الأوروبية- ذات جذور في الفلسفة الاغريقية . ولكنها تحولت على أيدي مفكري الليبرالية الى قانون . وهو قانون حتمي. اما " انه طبيعي " فلا يعني انه احد قوانين الطبيعة المادية، انما يعني انه ذو فعالية تلقائية لا تتوقف على ارادة الانسان . أما مضمون هذا القانون كمنهج للتغير الاجتماعي فيمكن تلخيصه مركزاً في كلمات قليلة : " ان مصلحة المجتمع ككل تتحقق حتماً من خلال عمل كل فرد فيه على تحقيق مصلحته الخاصة " . ورتبوا على هذا ان افضل طريق على تحقيق الصالح الاجتماعي هو أن يكف المجتمع (ممثلاً في الدولة) عن التدخل في المحاولات الفردية لتغيير الواقع ، وان تبقى الدولة في

حدود وظيفتها " الطبيعية " وهي حراسة القانون الطبيعي من أية محاولة لتعويق فعاليته وذلك بأن توفر للناس في المجتمع الأمن الخارجي والأمن الداخلي وتنفذ ما يصل اليه الناس بإرادتهم الحرة .

كلمات بسيطة كانت تبدو محكمة . ساندتها أكثر الافكار خصوبة خلال قرنين أو أكثر . وكان وراءها ألمع المفكرين والباحثين والعلماء (فولتير ، لوك ، جوته ، روسو ، هيوم ، كانت ، آدم سميث ، ريكاردو ، مالتس .. الخ) وهي كلمات ثورية أيضاً نقلت الأوروبيين من ظلمات القرون الوسطى الى مشارف القرن العشرين . وغيرت وجه الحياة في العالم كله ، وكانت محركاً لكل الثورات الكبرى من أجل الحرية خلال تلك الحقبة من التاريخ . وهي كلمات خلاقة . فقد كانت الاساس الفكري لكثير من النظريات في الدولة وفي الحكم وفي الاقتصاد وفي القانون وفي الاجتماع وفي الأدب وفي الفن وفي الاخلاق .. الخ . بل منها انبثقت مذاهب جديدة في الدين المسيحي ذاته ..

وقبل قرن ونصف كانت مسلمّة تبدو عصية على النقد. فاحتاج البحث العلمي إلى قرن من الزمان ليكتشف الخطأ فيها ، ويكتشف معه كم دفع البشر من ثمن دموي فادح لهذا الخطأ . ذلك لأن المنهج الليبرالي ليس سوى الأساس الفكري الذي قام عليه المذهب الرأسمالي . واغلب ما قدمه الاشتراكيون من دراسات وأبحاث كان منصباً في الأساس على كشف الخطأ العلمي في ذلك المنهج حتى لو كان قد تناول واحدة أو أكثر من النظريات القائمة على أساسه . يحركهم في هذا ما لمسوه من واقع مجتمعات أوروبا في القرن التاسع عشر من فشل النظام الرأسمالي في أن يحقق مصلحة المجتمع ككل من خلال محاولة كل فرد فيه تحقيق مصالحه الفردية الخاصة . فقد بدأ قانون المنافسة الحرة يقضي على حرية المنافسة ويؤدي الى الاحتكار . وقدم البؤس الاجتماعي الذي تعانية اغلبية الناس في المجتمع الرأسمالي دليلاً من الواقع على ان ترك كل واحد يفعل ما يشاء يؤدي إلى أن كثيراً من الناس لا يستطيعون ان يفعلوا ما يشاءون .

ومع محاولة الليبراليين الدفاع عن واقعهم ذاك بنسبة الخطأ الى الممارسة على وجه يمكن تصحيحه بمزيد من التنظيم الرأسمالي ، ومحاولة بعض الرواد الاشتراكيين اكتشاف الخطأ في النظرية الرأسمالية على وجه يمكن تصحيحه بمزيد من التدخل الحكومي أو النقابي في النشاط الاقتصادي ، كان آخرون من بينهم كارل ماركس- يحاولون اكتشاف الخطأ في مستويات أعمق من الممارسة ومن النظرية . فانتبهوا الى خطأ المنهج الليبرالي ذاته. وقد اتبع كارل ماركس في هذا اسلوباً فذاً ، هو دراسة النظام الرأسمالي كما هو، ومحاولة تحليل علاقاته، وتتبع تطوره في

المستقبل طبقاً ، لذات قوانينه الليبرالية، ليثبت أنه نظام سيؤدي في النهاية، حتما وبدون توقف على نوايا الرأسماليين ، إلى تجريد الأغلبية الساحقة في المجتمع (البروليتاريا الطبقة التي ستفرزها الرأسمالية حتما) من مصالحها واستئثار قلة من الناس (الرأسماليين) بكل المصالح في المجتمع . أي حاول ماركس كشف خطأ المنهج الليبرالي عن طريق الوصول به الى غاية منطقه وذلك من خلال تحليل النظام الرأسمالي ليثبت بهذا كيف أن الممارسة ستكذب ما يتوقعه المنهج، وكان كل هذا هو جوهر موضوع كتابه " رأس المال " . ولم يكن كارل ماركس إلا واحداً من " مدرسة المتشائمين " التي كانت قد نشأت قبل أن يكتب ماركس كتابه . ولكنه واحد متميز . فمن قبله كان مالتس الاقتصادي الرأسمالي – مثلاً- قد انتهى الى " التشاؤم " من مستقبل النظام الرأسمالي وهو يدرس نظرية السكان بمنهج ليبرالي ولكنه لم ير في مشكلة السكان مشكلة النظام كله . أما ماركس فقد حكم على النظام الرأسمالي كله بمستقبل شؤم على الناس وعلى المجتمعات فوجه بذلك طعنة نافذة الى الليبرالية فلسفة ومنهجاً ونظرية .

وغير ماركس ومالتس كثيرون . بصرف النظر عن مدى التوفيق الذي أصابه كل منهم في أبحاثه ، فان الممارسة – محك اختبار النظريات – لم تلبث ان اثبتت خطأ الليبرالية . فقبل ان ينتهي القرن التاسع عشر كانت ضرورة تدخل الدولة في النشاط الفردي ، لتصحيح القانون الطبيعي ، مسلمّة في كل المجتمعات الرأسمالية ومن أغلب مفكري الليبرالية . ويزداد نطاق هذا التدخل يوماً بعد يوم ، ويمتد من مجال الى مجال . واضمحلت حتى انتهت ، أو كادت أن تنتهي ، أحزاب " الأحرار " التي كادت يوماً ان تكون " دولية " وكانت تقيم من أنفسها حراسة جماهيرية لفاعلية القانون الطبيعي ضد تدخل الدولة . ومهما يكون – اليوم – من خلاف بين الرأسماليين او بين مفكري الليبرالية حول مدى تدخل الدولة أو مجاله فإن قوانين الليبرالية قد فقدت حتميتها . وعندما يفقد القانون حتميته لا يصبح قانوناً . وهذا ما يحاول مفكرو الرأسمالية – الآن – المناقشة فيه . فمع علمهم بأن الواقع الرأسمالي قد كذّب حتميته القانون الطبيعي كانوا أمام أمرين : إما الاعتراف بخطأ المنهج الليبرالي والنظرية الرأسمالية التي قامت على أساسه وهو ما يعني إدانة النظام الرأسمالي ، وإما إنكار الحتمية على قوانين الحركة الاجتماعية لتظل الرأسمالية قائمة في الواقع بعد أن سقط أساسها الفكري . فاختاروا الثانية حفاظاً على مصالحهم وحماية للرأسمالية من رياح التغيير . واصبح مفكروا الرأسمالية هم أشد الناس نقداً ، ورفضاً ، لنظرية الحتمية . وهم المصدر الأساسي للنظريات البديلة : اللاحتمية ، والاستاتيكية ، والوضعية ...الخ .

مؤدى هذا كله أن النظرية الرأسمالية وكل النظريات في الدولة وفي الحكم وفي القانون وفي الاجتماع وفي الأدب وفي الفن ...الخ التي قامت على أساس المنهج الليبرالي قد فقدت أساسها الفكري عندما كذبت الممارسة ما وعد به المنهج وتوقعه . ويمكننا أن نقول أننا في عصر يدافع فيه الليبراليون عن مواقعهم ولكنه عصر زوال الليبرالية وكل ما قام على أساسها من نظريات . غير أن هذا ذاته قد عاد بنا من جديد فوضعنا أمام مشكلة منهج تغيير الواقع الاجتماعي .

٦- قصور المنهج الليبرالي :

والواقع أن الليبرالية لم تكن من قبل قد حلت المشكلة إلا جزئياً .

كانت قد تقدمت خطوة اساسية نحو الحل الصحيح عندما انطلقت في فهم تغيير الواقع الاجتماعي من انضباط حركة الانسان بقوانين حتمية . وعلمت الناس بهذا ان واقعهم قابل للتغيير وان مايحول دون تغييره هي القيود المفروضة على فعالية القوانين الطبيعية التي تضبط حركته . وان عليهم أن يحطموا تلك القيود حتى يتغير الواقع . علمتهم أن " التحرر" لازم لإمكان تغيير الواقع الاجتماعي . وكان هذا الجانب الصحيح من المنهج كافياً ليتمرد الناس على سادتهم وان يسقطوا وصاية الكنيسة وامتيازات الملوك والنبلاء وأمراء الاقطاع ويمزقوا العلاقات الاقطاعية ، الاقتصادية والاجتماعية والقانونية ، ثم ينطلق كل منهم محاولاً أن " يفعل ما يشاء " تحت شعار الليبرالية : " دعه يعمل دعه يمر " .

وكان ذلك كسباً عظيماً للتقدم البشري .

غير أن الليبرالية التي اكتشفت ان للواقع الاجتماعي قوانين حتمية تضبط حركته لم تكتشف ماهية تلك القوانين . وتعبير " القانون الطبيعي " يدل بذاته على أن ثمة قانوناً أو قوانين موضوعية ، وليست وضعية ، ولكنها غير معروفة . ولما كانت معرفة القانون وشروط فعاليته (إذا حدث كذا ... حدث كذا) لازمة لإمكان استخدامه عن طريق التحكم في تلك الشروط لتغيير الواقع الاجتماعي فإن الناس لم يعرفوا من الليبرالية كيف يغيرون مجتمعاتهم فتركوها تتغير . علمتهم الليبرالية كيف يتحررون ولكنها لم تعلمهم ماذا يفعلون بالحرية . بل زادت فعلمتهم ألا يشغلوا أنفسهم بالتغيير الاجتماعي أو يحاولوه اتكالاً على "غائية " ميتافيزيقية نسبتها الى قوانين الحركة . خلاصتها انها تتجه بالنشاط الفردي الى تحقيق مصلحة المجتمع ، وحتماً . وتلك هي الثغرة الكبرى في الفكر الليبرالي . لأن القوانين ضوابط حركة يستخدمها الانسان الواعي لتحقيق غاية ، وليست القوانين قوة واعية بغاية تستخدم الانسان لتحقيقها . إذ الانسان

هو الكائن الذكي الوحيد . ولقد كان هذا القصور كافياً ليقف الليبراليون من تقدم مجتمعاتهم مواقف سلبية ، ولكي تكون المجتمعات في الليبرالية قوى خاملة متروكة لمصيرها التلقائي ، تحت شعار : " دعها تتغير " المعادل الاجتماعي لشعار الحركة الفردية : " دعه يعمل " . اما تتغير الى ماذا ؟ فذاك ما حال المنهج الليبرالي دون معرفته بل " حرم " محاولة معرفته مكتفياً بتأكيد أنه سيكون في صالح المجتمع . وبهذا كانت " الليبرالية " وما تزال ، تمثل " جبرية " اجتماعية لا مفر منها لأنها " طبيعية " بالرغم من أن الانسان – طبقاً لها – حر بطبيعته .

وهكذا كان الحل الليبرالي لمشكلة التغيير الاجتماعي متضمناً معرفة أكثر بفعالية الانسان وغير متضمن شيئاً يذكر عن فعالية المجتمع . وسيظل هذا القصور في المنهج حائلاً دون ان يكون للمجتمع – في الفكر الليبرالي – أثر ايجابي في تحديد منطلقات أو غايات أو أساليب التغيير الاجتماعي . وستظل كل نظريات التغيير الليبرالية نظريات فردية . كما ستظل " الفردية " ذات دلالة صحيحة على الذهنية الليبرالية .

وقد انعكس هذا كله – ايجابياً وسلبياً – على كل التغيرات الاجتماعية التي تمت في ظل الليبرالية .

ففي ظلها استطاعت مجموعات الافراد ، الرواد ، العباقرة أو المغامرين ، يكاد التاريخ – من قلتهم – أن يحصي اسماءهم واحداً واحداً ، استطاعوا أن يكتشفوا العالم وان يقهروا الطبيعة بالعلم وأن يحققوا الثورة الصناعية وان يرسوا قواعد حضارة الرخاء المادي (الحضارة الأوروبية المعاصرة) وان يستهلكوا في سبيل هذا اعداداً لا حصرلها من البشر . ومع هذا فإن كل ذلك الرخاء ظل " ملكية خاصة " لأصحابه وهم قلة يكاد التاريخ أن يحصي اسماءهم واحداً واحداً بدون ان يستفيد منه أحد غيرهم . بل كان بالنسبة الى غيرهم فقراً على فقر وعبودية ليست أفضل من عبودية القرون الوسطى . وبقيت المجتمعات (الشعوب) محرومة من ثمار التقدم في ظل الرأسمالية (النظام الليبرالي في الاقتصاد) إلى ما قبل قرن أو أكثر قليلاً . أي إلى أن اكتشف الناس خطأ الاتكال على تلقائية التغيير الاجتماعي فبدأوا يتصدون ايجابياً للواقع الرأسمالي محاولين تغييره . وكان أول ما غيروه ، وبدون تغييره ما كانوا ليغيروا شيئاً ، هو منهج التغيير الاجتماعي ذاته : رفض ما علمتهم الليبرالية من ان مصالحهم ستتحقق حتماً بحكم فعالية " القانون الطبيعي " . وهكذا كان التحرر من خطأ الليبرالية أول خطوة في سبيل تغيير الواقع في المجتمعات الرأسمالية . وسيكون الخطوة الأولى في سبيل تغيير أي واقع اجتماعي . تغيير لا تغير .

ولم يكن قصور المنهج الليبرالي ذا أثر مقصور على الحياة الاقتصادية . بل لقد اثرت الليبرالية – ايجابياً وسلبياً – في كل نواحي الحياة السياسية والاجتماعية والادبية والفنية . وعلامتها في كل ميدان واحدة : التقدم ولكن للخاصة . ثم انها قد أثرت – ايجابياً وسلبياً – في واحدة من أهم القضايا التي تهمنا في الوطن العربي ونعني بها : القومية .

فمن الدارج فيما يكتب عن الأمة وعن القومية انها ذات صلة " خاصة " بالرأسمالية وان الحركات القومية حركات " برجوازية " أخذاً بظاهر تاريخ الحركات القومية في أوروبا ونقلاً في أغلب الحالات عن الفكر الأوروبي . ومع أن أوروبا ليست هي المكان الوحيد من الأرض الذي وجدت فيه الأمم حتى تكون الأمم الأوروبية نماذج لأمم الأرض ، وبالرغم من أن اغلب ما قدمه الفكر الأوروبي عن القومية مليء بالخلط الخاطيء بين الأمة والشعب والدولة ، وبين القومية والحركة القومية ... إلا ان ما يهمنا – هنا – هو ان نعرف من أين جاءت تلك الاخطاء في فهم القومية .

والمسألة ببساطة هي أن الليبرالية كانت قد علمت الناس في أوربا أن يتحرروا من كل ما هو مفروض عليهم وان يعودوا الى كل ما هو طبيعي ، ثم ان يتركوا الامور تجري إلى غايتها الطبيعية غير المعروفة. كذلك فعلوا في ميدان النشاط الاقتصادي وكذلك فعلوا في ميدان النشاط القومي . فبالعودة الى الطبيعة اكتشف كل واحد منهم مجتمعه " الطبيعي " الذي ينتمي اليه . اكتشف كل واحد " أمته " وهذا يعني أنه لم يوجدها بل كانت موجودة فعرفها . وعرف من هذا انتمائه اليها فعرف القومية . فلما أراد أن يتحرر من الكيانات السياسية المفروضة عليه ليقيم بدلا منها دولة " طبيعية " وجد ان الدولة القوميةهي الدولة التي تتفق في عنصريها : البشر والوطن ، مع المجتمع الطبيعي فكانت الليبرالية منهجاً صالحاً وكافياً لنشوء الحركات القومية التي اسقطت امارات الاقطاع في أوروبا وحققت الوحدة القومية .

ثم ... وقف الأمرعند هذا الحد . فالأمة- في الليبرالية- وجود اجتماعي طبيعي يعرف من أوصافه. والواقع ان الفكر القومي الليبرالي كله ليس الاتعريفأ وتوصيفا وخلافاً حاداً حول تعريف وتوصيف الأمة. والقومية - في الليبرالية - علاقة طبيعية بين أبناء الأمة الواحدة . ولكنها علأقة سلبية لأنها مجرد انتماء لا يتضمن التزاماً بشيء الا لاحفاظ عليه . والحركات القومية نضال فكري وسياسي وثوري في بعض الاوقات ضد التجزئة ومن أجل الوحدة القومية لا أكثر .

وستظل كل الكتابات الليبرالية التي صدرت منذ القرن السابع عشر حتى الآن ، عن الأمة و عن القومية، وعن الحركات القومية، وعن الوحدة القومية مطبوعة بالطابع الليبرالي ايجابياً وسلبياً ،. فهي تعترف بالوجود القومي (الأمة) وتصفه وتعدد مميزاته بدون ان تبحث في تاريخه لتعرف لماذا وجد، وبدون أن تتابع مصيره لتعرف ماذا سيكون . وهي تشيد بالقومية وتتعصب لها بدون أن تعرف في القومية التزاماً بغير الابقاء على ذاتها دفاعاً عن الوجود القومي . وهي تدعو الى الوحدة القومية ولكن الوحدة في دعوتها مجرد تجسيد سياسي للواقع مقطوع الصلة بالمستقبل .

ان هذا لا يعني ان الأمة وجود عقيم ، أو ان القومية رابطة سلبية، او ان الوحدة القومية غير ذات مضمون ، ولكن يعني ان هكذا نفهم الأمة والقومية والوحدة اذا كان دليلنا في المعرفة منهج الليبرالية. وهكذا فهم الليبراليون اممهم وقومياتهم ومارسوا حركاتهم القومية لأن " الحل الليبرالي ، لمشكلة التغيير الاجتماعي يتضمن معرفة أكثر بفعالية الانسان ولا يتضمن شيئاً يذكر عن فعالية المجتمع " .

وكان من أثر هذا ان " المسألة القومية " كما تسميها الكتابات الاوروبية لم تدرس ، وبالتالي لم تفهم، الا خلال الصراع من أجل الوحدة وللفترة التي استغرقتها الحركات القومية حتى أقامت دولها القومية . ثم اعتبرت مسألة منتهية ، لا يدرسها أحد ولا يحاول فهمها إلا اذا ثار نزاع حول الحدود . وهذا يفسر كيف ان ما يردده الليبراليون حتى اليوم عن الأمة وعن القومية هو ذات ما قاله فلاسفة ومفكرو الليبرالية منذ ثلاثة قرون . وسنرى أثر هذا عندما تعود " المسألة القومية " فتطرح ذاتها بقوة على الماركسيين في مطلع القرن العشرين .

المهم ان نفطن هنا ، وقبل أن ننهي حديثنا عن الليبرالية ، الى أثرها في حركات التحرر في الوطن العربي . فقد بدأت تلك الحركات " قومية الاتجاه اقليمية القوى " مع مطلع القرن العشرين ايضاً ، كرفض ومقاومة للتسلط الطوراني داخل دولة الخلافة تستهدف الاستقلال عنها دولة عربية تضم الشرق العربي . (ثورة ١٩١٦) . وبعد الحرب الأوروبية الأولى (١٩١٤ – ١٩١٨) وتجزئة باقي الوطن العربي الى دول ودويلات أصبحت حركات تحررية وحدوية تستهدف التحرر من الاستعمار الاوروبي وإقامة الدولة القومية : دولة الوحدة . وبقيت كذلك الى ما قبل خمس عشرة سنة تقريباً . وطوال تلك الفترة ، أي على مدى نصف قرن تقريباً ، كانت حركات ليبرالية خالصة . كان اساتذة الفكر القومي ودعاة الوحدة والمناضلون في سبيلها يطرحون قضيتهم كما طرح الليبراليون قضاياهم القومية ، وينقلون عنهم ، ويستمدون من اقوالهم ما يدافعون به عن

الوحدة العربية ، ويحلمون بيوم يرون فيه " بسمارك " العرب يقيم دولة الوحدة . وساد في الوطن العربي تيار قوي يرى الأمة قدراً والوحدة مصيراً بدون ان يعرف لماذا كان القدر قومياً ولماذا يكون المصير في الوحدة ، وماذا تفعل دولة الوحدة في المجتمع القومي الموحد . كانت الوحدة هدفاً في ذاتها مفرغة – كما نقول اليوم – من أي مضمون اجتماعي .

ولم يكن مرجع ذاك القصور الى أن اساتذة الفكر القومي في الوطن العربي و رواد النضال من أجل الوحدة العربية " بورجوازيون " يبحثون عن وحدة السوق ليوزعوا فيها منتجات مصانعهم الرأسمالية التي لا وجود لها ، وإنما جاء القصور من انهم كانوا يفهمون الأمة ، ويعرفون القومية ، ويناضلون من أجل الوحدة بمنهج ليبرالي . والليبرالية تعلم الناس " كيف يتحررون ولكن لاتعلمهم ماذا يفعلون بالحرية" .

ثم تنتهي الحرب الاوروبية الثانية (١٩٣٩- ١٩٤٥) ويبدأ النضال من أجل التحرر يأتي ثماره وتتحرر أقاليم عدة من الاستعمار الظاهر . ويصبح المنتصرون في معارك التحررمطالبين بأن يستفيدوا من التحرر الذي كسبوه في تغيير الواقع العربي ، المجزأ سياسياً ، المتخلف اقتصادياً . وتصبح أهم الأسئلة المطروحة عليهم دائرة حول العلاقة بين الوحدة والتغيير الاجتماعي فتنشق الحركة الى جناحين متميزين :

الجناح الأول يفهم الأمة والقومية والوحدة فهماً ليبرالياً ، فهو لا يعرف علاقة بين الوحدة والتغيير الاجتماعي . بل يرى ان اقحام القضايا الاجتماعية على القضية القومية يشوه نقاءها ويصد عنها كثيرين فيمزق قواها ويعوّق الوحدة العربية. وهو يدعو الى تأجيل . كافة القضايا الاجتماعية الى ما بعد الوحدة. ويزعم أن كل شيء " بعد الوحدة " سيسير سيراً طبيعياً . كيف؟ ... لا يعرف . اما عن مشكلة التخلف فان رفع القيود عن النشاط الاقتصادي واطلاق المجال امام المبادرات الفردية سيؤديان الى النمو الاقتصادي والتقدم الاجتماعي . كيف؟ ... لا يعرف ايضاً . إنما له هنا حجة من تاريخ الرأسمالية الاوروبية. ولكن الممارسة لا تلبث ان تكذب دعاوى الليبرالية في الوطن العربي على وجه لم يعرفه الليبراليون من قبل. ذلك لأن الليبراليون العرب دخلوا ميدان المنافسة الرأسمالية بدون رصيد علمي أو مالي أو مادي او بشري في وقت كانت الرأسمالية العالمية قد قضت فيه على حرية المنافسة وتحولت الى نظام احتكاري عالمي . فكانت عوامل الفشل مضاعفة. ولم تكن امام الرأسماليين العرب أية فرصة ليؤدوا الدور الخلاق الذي قام به رواد الرأسمالية في اوروبا . فاحتوتهم الاحتكارات العالمية . تقدم اليهم خبرتهم ورؤوس أموالهم

وتقيم لهم المنشآت ثم تستخدمهم في ادارتها فإذا هم تابعون ثقافياً ومالياً ومادياً وإدارياً للقوى الاستعمارية ، فيفقدون خفية الحرية التي كسبوها علناً . ويعود الاستعمار من جديد في شكل جديد الى المواقع التي غادرتها جيوشه . وتؤدي الليبرالية الى تجريد القومية حتى من مضمونها التحرري فيموت هذا الجناح . يموت كجناح من الحركة القومية وان بقي أفراداً وجماعات من العملاء أو التابعين للاحتكارات العالمية ، يناهضون القومية بكل الطرق بما فيها ادعاء القومية ويروجون لوحدة تضع الوطن العربي كله في قبضة استعمارية واحدة .

أما الجناح الثاني فقد بقي وحده يمثل الحركة القومية وان ظلت قواه متفرقة . فهو يكافح كفاحاً مستميتاً لانجاز مرحلة التحرر القومي والحيلولة دون عودة الاستعمار في شكلة الخفي الجديد . وهو يدعو الى الوحدة ويعمل على تحقيقها . وهو يحاول تجاوز مرحلة التخلف في الأرض المتحررة . كل هذا معاً . وهو ما يزال يفهم الأمة والقومية فهماً ليبرالياً موروثاً ، ولما كان هذا الفهم الليبرالي للقومية لا يقدم له معرفة تذكر بكيفية التغيير الاجتماعي وعلاقته بالوحدة القومية فقد لجأ الى منهج " التجربة والخطأ " وادان بقوة ، ولفترة طويلة ، الالتزام العقائدي وأسماه جموداً ، واصطناعاً وادعاءاً... وجرب ما شاء ، واضاع في التجارب جهوداً وطاقات وفيرة الى أن اهتدى الى الحل الاشتراكي " كضرورة " فرضها عليه التخلف الاقتصادي وفشل تجارب التنمية عن طريق الرأسمالية . فطرح على الحركة القومية التي أصبحت ممثلة في هذا الجناح السؤال القديم بصيغة جديدة . لم يعد سؤالاً عن علاقة الوحدة بالتغيير الاجتماعي ، بل أصبح عن العلاقة بين الوحدة والاشتراكية على وجه التحديد .

وفي الإجابة على هذا السؤال نجد أنفسنا أمام تيارين داخل الحركة القومية العربية . أحدهما تيار سائد والاخر تيارصاعد . وهما تياران مختلطان ، لا منفصلان ، ولامفرزان، ولامتضادان . السائد منهما يمثل

الحركة القومية بسماتها العامة والصاعد يمثل ذات الحركة في تطورها نحو النضج والبلورة . السائد هو التجربة كما هي والصاعد هو خلاصة التجربة وعبرتها . أو نقول أن التيار الصاعد هو ابن تجربة التيار السائد وخلقها ، لم يوجد من خارجها بل هي التي أوجدته من معاناتها النضالية.

أما التيار السائد فما يزال يفهم الأمة أو القومية كما تعلمها من أساتذة الفكر القومي الأوائل فهي سلبية بالنسبة الى مشكلات التغيير الاجتماعي . ومن هنا تبقى الوحدة مطلباً قومياً

يصر عليه ويبرره ليبرالياً وان كان لايعرف علاقته بالاشتراكية . اما الاشتراكية فقد عرفها بالتجربة كضرورة لتخطي مرحلة التخلف الاقتصادي . فهي مطلب قائم على أساس مستقل . وهما معاً مطلبان كان من حظنا التاريخي ان نحتاج اليهما معاً . فيكفي ألا يكون بينهما تناقض ولكن لايلزم على أي حال أن تقوم الوحدة والاشتراكية على أساس فكري واحد . والعبرة بما نحققه في الممارسة بغير قيد من النظريات مع الحفاظ في كل خطوة على المكاسب التحررية .

والواقع انه تيار عريض تنتمي إليه قوى كثيرة قد لا يكون هناك شك في اخلاصها للحرية والوحدة والاشتراكية، وقد لا يكون فيما تبذله من جهد قصور عن امكانياتها المتاحة، ولكن ثمة شك كبير في معرفتها كيف تغير الواقع العربي على وجه تتحقق به شعاراتها . فهي تنتقل من نجاح إلى فشل ، ومن صعود إلى نكسة ، ومن نصر إلى هزيمة. وهي تحاول تصحيح مسيرتها المضطربة بنسبة الخطأ إلى الممارسة على وجه يمكن تصحيحه بمزيد من التنظيم أو إلى القومية على وجه يمكن تصحيحه بتأجيل الوحدة أو إلى الاشتراكية على وجه يمكن تصحيحه بالتراجع عنها . التراجع عنها ولو عن طريق "اليسار الطفولي" . وفي كل يوم لها موقف تجريبي جديد وإن كانت ما تزال صامدة في موقفها من قضايا التحرر.

أما التيار الصاعد، في قلب الحركة القومية العربية، فيرى أن الحساب الختامي لأية مسيرة غير عقائدية خسارة فادحة. وأنه ما دامت حركة المجتمعات منضبطة بقوانين حتمية معروفة أو تمكن معرفتها، وأن معرفة تلك القوانين وشروط فعاليتها لازمة لإمكان تغيير الواقع الاجتماعي، فإذا كنا قد فشلنا مرة ، ومرة، ومرات فأن هذا لا يعنى أن نصر على التجريب في حياة الناس بل يعني أن علينا أن نبذل جهداً أكبر في معرفة كيف نغير واقعنا. وأن المصدر الأساسي للفشل لم يكن خطأ الممارسة أو خطأ في القومية أو خطأ في الاشتراكية ولكن مرجعه أن الفهم " الليبرالي " للقومية لا يعلمنا العلاقة بين الوحدة والاشتراكية، فيبقى الموقف القومي من الاشتراكية مفتقداً أساسه الفكري ، وأن المنهج " التجريبي " في الاشتراكية لا يعلمنا العلاقة بين الاشتراكية والقومية فيبقى الموقف الاشتراكي من الوحدة مفتقداً أساسه الفكري . وان هذا القصور في " النظرية " قد سمح بأن تختلط بالقوى القومية التقدمية ، داخل الحركة القومية ، قوى رأسمالية متراجعة أو لا قومية متراجعة أو انتهازية ترفع جميعاً شعارات واحدة وتحتفظ كل منها بفهم خاص وتفسير خاص للشعارات الموحدة . فإذا بالحركة القومية " المنتفخة " بقواها غير قادرة على أن تحقق شعاراتها أو حتى أن تجمع في قوة واحدة جماهيرها العريضة . وأن الفشل المتكرر يعني أن ثمة خطأ ما في المسيرة كلها لا يكفي لتصحيحه مجرد الجمع في شعار واحد بين

الحرية والوحدة والاشتراكية . فلا بد لنا من " نظرية " لتغيير الواقع العربي أكثر وضوحاً وأكثر بلورة وأكثر مقدرة على فرز القوى المختلطة داخل الحركة القومية . نظرية نلتقي بها في قوة واحدة ولو كانت أقل عدداً . ونلتزم فيها بخطة واحدة ولو كانت أطول مدى . وتقود خطانا ولو كانت أبطأ حركة . فإننا حينئذ سنتقدم تقدماً مطرداً بدلاً من أن نقفز إلى الأمام لنعود فنقفز الى الخلف ولا نتقدم الا قليلاً . وأن علينا أن نهتدي الى هذه النظرية ولو اقتضى هذا أن نراجع كل ما نعرف عن القومية وكل ما نعرف عن الاشتراكية . وما دمنا نريد أن نغير واقعنا العربي المجزأ سياسياً المتخلف اقتصادياً فلا ينبغي لنا أن نسلم بنظرية في القومية لا تعلمنا كيف نحقق الاشتراكية أو نظرية في الاشتراكية لا تعلمنا كيف نحقق الوحدة . وإذا اقتضى الأمر نبحث في مستوى أعمق من هذا لعلنا نعرف لماذا تفشل تلك النظريات في تعليمنا كيف نغيّر واقعنا العربي فتفشل مسيرتنا بالرغم مما نبذل من جهد وما نقدم من تضحيات . وأول ما يجب ان نعرفه هو كيف عرف أصحاب تلك النظريات في القومية أو في الاشتراكية أن القومية أو الاشتراكية هي- حقيقة – على الوجه الذي قالوه وتعلمناه منهم . فلعلنا أن نعرف من حقيقة القومية أو الاشتراكية غير ما يعرفون . أي أن علينا أن نعرف ونختبر مناهجهم قبل أن نقبل أو نرفض نظرياتهم ، وقبل أن نمارسها أو نجربها في تغيير الواقع العربي . وهذا لا يتأتى لنا إلا إذا كنا قد تعلمنا كيف يتغير الواقع الاجتماعي عربياً كان أو غير عربي . ومهما يكن الوقت أو الجهد الذي نبذله لنتعلم فإن مسيرتنا ستكون مسيرة منتصرة . ومهما أدى هذا الى كشف الاخطاء التي عشنا أو نعيش تحت تأثيرها فإن تلك ثورة ثقافية لا بد لنا من أن نقبل ما تؤدي اليه ليكون التقاؤنا في الممارسة التقاء عقائدياً فننتصر .

لا يعني هذا أن نتوقف عن مواجهة المشكلات التي يطرحها واقعنا العربي ونكف عن معالجتها بما هو متاح إلى ان نهتدي الى نظرية ، بل يعني ان نضيف الى جهدنا في التقدم بما هو متاح جهداً آخر في سبيل التقدم بما يجب أن يكون .

في خدمة هذا التيار الصاعد في قلب الحركة القومية العربية اجتهادات فكرية كثيرة ينتمي اليها هذا الحديث . وقد عرفنا منه – حتى الآن – أنه لكي نعرف نظرية تغيير الواقع لا بد لنا من أن نعرف منهج تغييره (فقرة ١) . وان معرفة ذلك المنهج ممكنة لأن كل الاشياء والظواهر منضبطة في حركتها بقوانين حتمية معروفة أو تمكن معرفتها (فقرة ٢) ، وان ذلك مسلّم بالنسبة الى الطبيعة المادية ولكنه يصطدم في التغيير الاجتماعي بما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين التغيير الاجتماعي وحرية ارادة الانسان (فقرة ٣) وأن ثمة محاولات عديدة لاكتشاف حل

لذلك التناقض (فقرة ٤) وأن الليبرالية كانت واحدة مبكرة من تلك المحاولات (فقرة ٥) وان المنهج الليبرالي لم يصدق في الممارسة التي تمت على هديه (فقرة ٦) .

وعندما نتحرر من الليبرالية نعود مرة اخرى ونجد أنفسنا أمام مشكلة المنهج .

(٣)

مناهج التطور

٧- مناهج التطور:

منذ بداية هذا الحديث ونحن نتكلم عن " تغير " أو " تغيير " الواقع ، ولم نذكر كلمة " تطور " أو " تطوير " مع أنها كلمة دارجة ومألوفة . ولقد كنا في هذا عامدين ، لأننا لم نشأ أن نزج في الحديث بتعبير يحتاج هو ذاته إلى حديث خاص لكي نعرف دلالته . لم نكن نريد ان نسبق " تطور " الموضوع الذي نعالجه . ذلك لأن تعبير " التطور " لم يصبح ذا دلالة خاصة بالحركة إلا في وقت متأخر من القرن الثامن عشر ، بعد ان كانت الكشوف العلمية قد وصلت بالانسان إلى قدر متفوق من المعرفة بالطبيعة . أما قبل ذلك فقد كان عمر العالم الذي يحاول فلاسفة الليبرالية معرفة قوانين حركته لا يزيد عن ستة آلاف سنة . هذا ما كان يعرفه مفكرو أوروبا كما تعلموه من " التوراة " (العهد القديم) التي أرخت لهم الوجود منذ : " في البدء خلق الله السموات والأرض " . ولم تكن ستة آلاف سنة كافية ليبحث الناس عن أثرها في واقعهم . كانت زماناً غير ذي دلالة . غير أنه مايكاد الفكر الأوروبي يدخل القرن التاسع عشر إلا ويكون قد عرف من الكشوف العلمية في الجيولوجيا والوراثة وأصل الانواع ... الخ . ان العالم كان موجوداً قبل ستة آلاف سنة بمئات الألوف من السنين وان الجماد والحيوان قد سبقا الانسان وجوداً . وأن الواقع ليس إلا الحصيلة الأخيرة لتغيرات لم تتوقف منذ أن وجد العالم وأنه لن تكون الحصيلة الأخيرة وان حركة الأشياء والظواهر من الماضي الى المستقبل ليست انتقالاً في الزمان بل نمواً عبر الزمان . وهكذا عرف " التطور " بمعنى النمو خلال الحركة ، أو التغير النوعي خلال الحركة . وإن كان هذا التعبير الأخير لا يفي بدلالة التطور لأن التطور ليس مجرد تغير نوعي بل تغير نوعي إلى ما هو أرقى . على أي حال ما أن ينتصف القرن التاسع عشر حتى تكون نظريات داروين في " التطور" قد حلت محل نظريات نيوتن في الحركة . ونصبح أمام مجموعة من القوانين الكلية الي تخضع لها كل الاشياء والظواهر أولها الحركة الدائمة وثانيها التأثير المتبادل وثالثها التغير المستمر ثم اضيف اليها " التطور " وبقي ان نعرف قانونه . ولما كان التطور يعني أن لكل شيء أو ظاهرة تاريخاً نامياً

فقد علم الناس درسين هامين : أولهما أن كل ظاهرة اجتماعية هي ابنة واقعها التاريخي . حتى النظريات والافكار ما كان لها أن تكون على ما كانت عليه إلا ان الواقع الاجتماعي الذي ولدت فيه كان في حاجة اليها ليحل مشكلات واقعية . وبالتالي لا تفهم إلا منسوبة الى واقعها الاجتماعي ولا ينبغي أن نتوقع لها " الخلود " الذي يتجاوز بها مرحلتها التاريخية . كما يطبق هذا على الليبرالية التي كانت نظرية التحرر من الاقطاع في أوروبا والتحرر من القهر الطوراني في الوطن العربي ، سينطبق على الاشتراكية الماركسية التي كانت نظرية تحرر البروليتاريا في أوروبا المتقدمة صناعياً ، والاشتراكية الوطنية التي هي نظرية تحرر المجتمعات النامية والاشتراكية القومية التي هي نظرية تحرر الأمم المتخلفة المجزأة ...الخ . ثانيهما : إن للتاريخ اتجاهاً تقدمياً عاماً تعوقه الأحداث أو تنشطه ولكن في المدى الطويل تنتصر حركة التطور على ما يعوقها وهو ما يعبر عنه بحتمية التطور .

تحت تأثير هذا الدرس الثاني اتجهت محاولات اكتشاف قوانين التطور الاجتماعي الى التطور التاريخي للمجتمعات ، فيعرض لنا منهج جديد هو المنهج التاريخي .

٨ — المنهج التاريخي :

تقوم مزاعم المنهج التاريخي على ملاحظة تطور المجتمعات الانسانية ورصد حركتها واستخلاص قوانين تلك الحركة من ايقاعها المطرد ثم يعود ويستعمل تلك القوانين في تعيين المستقبل الذي يتجه اليه التطور الاجتماعي . وفي الأدب القومي دراسات عديدة قائمة على المنهج التاريخي . نعرفها من نوع الأدلة التي تتضمنها كإجابة عن السؤال : لماذا الوحدة العربية ؟ ... فالوحدة فيها حتمية " تاريخية " . اما الأدلة على هذا فهي أحداث التاريخ القديم أو المعاصر أو الدراسة المقارنة لتاريخ الشعوب والأمم .

ولا شك في أن التاريخ ، باعتباره ممارسة بشرية متراكمة ، يصلح محكاً لاختبار مناهج المعرفة ، إذ الممارسة هي محك اختبار النظرية . ولكن المسألة هي ان المعرفة بالتاريخ قد لا تكون صحيحة أو كاملة . إذ التاريخ لم يكتب إلا في مرحلة متأخرة منه . وفي كل يوم تضاف اليه احداث كانت مجهولة . وتصحح حوادث لم تكن معروفة على وجهها الصحيح . ولعلنا نذكر كيف بدأ ماركس وانجلز " البيان الشيوعي " (١٨٤٧) بالقول الواثق الحازم : " ان تاريخ كل المجتمعات هو تاريخ الصراع الطبقي " . وبعد ثلاثين عاماً فقط (١٨٧٧) اكتشف مورغان ان البشرية كانت قد مرت بفترة طويلة في حالة "شيوعية" خالية من الملكية الخاصة وبالتالي خالية

من الصراع الطبقي ونعرف من تاريخنا المعاصر إن " اسرار " التاريخ المحجوبة " عمداً " عن الناس أكثر، وأصح ، مما يعرفه الناس من ظاهر الأحداث . من هنا لا يكون الاحتجاج بالتاريخ مقبولاً على اطلاقه . وهذه حجة قوية على قصور كثير من الكتابات العربية بوجه خاص ، حيث نجد الكتاب يكررون بدون ملل ، وبإصرار عجيب أن " التاريخ يؤكد ... " بدون ان يذكروا الأحداث التاريخية التي " أكدت " لكي تمكن مراجعتها واختبار صحة الاستقراء منها . ثم إن التاريخ غني بأحداث وحوادث لا حصر لها ولن يكون صعباً على أي متحدث عن منطق التاريخ ان يجد في كتب التاريخ أحداثاً ينتقيها ليؤكد الرأي الذي أراد هو – منذ البداية – أن يقنعنا به . ثم إن التطور ذاته يلغي أية قيمة للمنهج التاريخي وذلك من ناحيتين . الناحية الأولى هي ان التطور التاريخي يعني ان الظاهرة الاجتماعية تنمو خلال حركتها عبر التاريخ وبالتالي فهي لا تتكرر – كما هي – في مرحلتين من تاريخها . ومن هنا يصبح مستحيلاً إعادة الظاهرة التي عرفنا " القانون التاريخي " من حركتها ، إعادتها كما هي ، لنختبر فيها صحة القانون الذي عرفناه . ومن ناحية أخرى فإننا قد نعرف من التاريخ كيف بدأت الظاهرة وتطورت إلى أن وصلت الى الواقع ولكنا لا نستطيع أن نعرف منه ما سيضاف اليها فتتطور به لأن هذا حدث غير مسبوق في التاريخ ، ثم عن معرفة اتجاه التاريخ لا تكفي لنعرف ما يجب ان نفعل لتطويره في هذا الاتجاه . إذا قيل ، مثلاً ، إن الوحدة العربية حتمية تاريخية فإننا نعرف من هذا القول أنه في " يوم ما " ستقوم دولة الوحدة في الوطن العربي . ولكن هذا لايكفي لنعرف متى ستقوم ، وكيف ستقوم ، وما الذي علينا ان نفعله في الواقع العربي حتى تقوم . بل لعل هذا ان يكون ادعى الى تجنب النضال من أجل الوحدة اتكالاً على ان الوحدة آتية وان المسألة مسألة وقت لا أكثر ، ولو انتظرنا على التاريخ فسيتم كل شيء على ما نريد . إننا لا يمكن أن نخطىء " الجبرية " التاريخية التي يتضمنها المنهج التاريخي ، حيث الماضي الذي لا يد لنا فيه يحدد لنا المستقبل حتماً . والغريب أن يصل البعض إلى هذه " الجبرية " انطلاقاً من الاشفاق على الانسان من أن تنضبط حركته بقوانين حتمية . ثم اننا لا يمكن ان نخطىء الذهنية الليبرالية المختفية وراء هذا المنهج . فالحتمية التاريخية هنا هي تلقائية التطور هناك . والقانون التاريخي يساوي القانون الطبيعي في غربته عن الانسان ، أو هو القانون الطبيعي بعد ان حمل اسماً جديداً .

ثم – أخيراً – هناك فهم التاريخ ذاته . إن التاريخ مجموعة من الحوادث والأحداث الماضية . ولنفترض أنها معروفة وأن معرفتها صحيحة . ونريد أن نفهمها لنكتشف " منطقها " . إن هذا سيتوقف على " منطق " كل واحد منا في فهم الحوادث والاحداث الاجتماعية . إن دلالة الحوادث

تختلف عند ماركس عنها عند فرويد . وكل منهما قادر على أن يقدم لها تفسيراً طبقاً لمنهجه . والعبرة ليست بالمقدرة على تفسير حوادث التاريخ بل العبرة بصحة فهم التاريخ وتفسيره . وهو أمر يتوقف على المنهج . ومن هنا نعرف أن وراء كل منهج تاريخي منهجاً في معرفة التاريخ وان ما يسمى المنهج التاريخي لا يحل مشكلة معرفة كيف يتطور الواقع الاجتماعي . وعلينا أن نعرف هذا أولاً ، لنستطيع بعد ذلك ان نعرف كيف تطور واقع اجدادنا فنفهم التاريخ فهماً صحيحاً ونختبر فيه صحة منهجنا معاً .

إذن ، فبرغم مزاعم المنهج التاريخي ، ما تزال مشكلة المنهج قائمة .

٩ – الجدلية

لقد طرحت نظرية التطور أمام الباحثين عن معرفة قوانين حركة المجتمعات مشكلة جديدة . إذ لم يعد كافياً ان نعرف أن المجتمعات " تتطور " خلال حركتها من الماضي الى المستقبل بل اصبح لازماً أيضاً ان نعرف " كيف " تتطور . ما هو القانون الذي يضبط حركة النمو هذه . وهو لازم لنستطيع ان نتوقع المستقبل التلقائي ثم نستخدم قانون التطور ذاته " لتطوير " الواقع إلى المستقبل الذي نريد .

وقد كانت الجدلية ، او المنهج الجدلي ، إجابة على هذا السؤال الجديد . والجدلية معقدة في كتب الفلسفة التي تحاول أن تثبت صحتها ولكنها – كخلاصة – مقولة بسيطة .

يتحاور اثنان فيختلفان في موضوع واحد . كل منهما يحاول أن ينفي رأي الآخر . وينتهي هذا النفي المتبادل باجتماعهما على راي واحد . ليس هو رأي أي منهما كما كان . ومع هذا فهو حصيلة الصراع بين راييهما المتناقضين . ويتميز عنهما بأنه أكثر صحة من كل رأي كان على حدة . هذه هي الدلالة الأصيلة لتعبير " الجدل " وعلى هذا الوجه كان الجدل معروفاً من قبل أن نعرف التطور . ولكنه كان في حاجة الى عبقرية " هيجل " ليكتشف فيه قانون التطور . فها هنا رأي جديد أكثر نمواً يولد من الصراع بين رأيين متناقضين . ويصوغ هيجل هذا القانون في نظرية متكاملة يستخدمها في تفسير حركة كل الاشياء والظواهر ببراعة الفيلسوف المتمكن ونعرف منها أن التطور لا يتم بالانتقال الميكانيكي من العلة الى المعلول بل عن طريق الصراع بين المناقضات الكامنة " في الشيء " ذاته والذي ينتهي بأن يخرج الى الوجود – طفرة – " شيء " جديد مختلف عن النقيضين وإن كان هو ذاته يحتوي على بذور تناقض جديد لا يلبث أن يصبح صراعاً ينتهي بطفرة إلى خلق جديد ... وهكذا في سلسلة من النمو الدائم خلال الصراع الجدلي .

هل هذا كل شيء ؟

لا . إنها الاضافة الجديدة إلى ما كانت الكشوف العلمية على عهد نيوتن ومن بعده قد علمتنا إياه : وهو أن الأشياء والظواهر (١) يؤثر بعضها في بعض (٢) خلال حركتها التي لاتتوقف (٣) فتلحقها تغيرات مستمرة . إلى أن اضيف قانون الجدل لنعرف منه (٤) أن هذه التغيرات المستمرة هي تطور نام يتم من خلال الصراع بين المتناقضات الكامنة في " الشيء " ذاته . وأُسمي كل هذا " الجدلية " أو المنهج الجدلي .

ولهذه الملاحظة عن الاسم مبررات تهمنا .

ذلك لأننا كثيراً ما نجد في الكتابات العربية عن العلاقات الاجتماعية والتطور الاجتماعي استعمالاً مرسلاً لتعبير " الجدل " و " الجدلية " و " العلاقات الجدلية " ... الخ . ويقصدون بها الحركة أو التاثير المتبادل أو التغير . وهذا الاستعمال يصبح مفهوماً من الذين يقبلون قانون الصراع بين المتناقضات قانوناً للتطور . لأنهم حينئذ يستعملون المنهج بكامل قوانينه . ولكنه يصبح غير مفهوم من الذين ينكرون ان التطور يتم خلال الصراع بين المتناقضات . إذ بمجرد أن نرفض قانون " التطور من خلال الصراع بين المتناقضات " لا تبقى لنا إلا قوانين الحركة والتأثير المتبادل والتغير . وتلك قوانين ميكانيكية وليست قوانين جدلية . وإنما تصبح بعض قوانين المنهج الجدلي وينسحب اليها اسمه عندما يكون هذا المنهج محتفظاً بالقانون الذي يميزه : قانون الجدل . أو قانون الصراع بين المتناقضات . إن هذا يفيدنا في " ضبط " بعض المغالطات فيما يكتب عن التطور كما يفيدنا في ضبط أفكارنا فلا نغلط .

على أي حال فإن (الجدل بمعنى التقدم من خلال الصراع بين المتناقضات قانون مسلم به في المناهج القائمة على أساس ان حركة الأشياء والظواهر منضبطة بقوانين حتمية وتحاول – في الوقت ذاته – تفسير الاضافات التي نما بها التطور الاجتماعي فانتقلت به المجتمعات من البداوة الأولى إلى واقعها الحضاري الراهن في حكة مطردة التقدم والنمو . وسيظل قانون الجدل في ايدينا حتى النهاية . ويبقى ان نعرف إلى أي مدى حل اكتشافه المشكلة الأولى : التناقض بين حتمية قوانين التطور الاجتماعي وحرية الارادة الانسانية .

١٠ – فشل الميتافيزيقا :

نتوقع الآن ، وقد عرفنا القوانين التي تضبط حركة التطور ألا نختلف في كيفية تطوير الواقع . أليس هذا هو الذي نبحث عنه منذ وقت طويل ؟ ... ومع هذا فإن اكتشاف قوانين الجدل قد أدى إلى خلاف جديد ، أكثر عمقاً وأشد حدة من أي خلاف سابق ، بين الذين يبحثون عن حل لمشكلة ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين التطور الاجتماعي وحرية الارادة الانسانية .

ذلك لأن هيجل – صاحب النظرية الأول – لم يكن فيلسوفاً ودارس تاريخ فحسب بل كان قبل هذا وربما فوق هذا فقيهاً مسيحياً . وفلسفته كلها تقع في نطاق الاجتهاد الديني . فهو منذ البداية " يؤمن " بان ثمة قوة خارج الاشياء والظواهر تحركها حركة " واعية " . تسمى في الشروح الهيجلية الفكر المطلق أو العقل الكلي ، أو الروح . والواقع أن هيجل – كما يقال – استعمل في التعبير عنها كلمة ألمانية يمكن ان تعني الفكر كما يمكن أن تعني الروح . وتبسيطاً للحديث سنكتفي بأن نسميها " فكراً " إذ أن ما يعنينا هنا هو أن نعرف أثرها في الجدلية ولا يعنينا أن نخوض في تعقيداتها الفلسفية .

خلاصة رأي هيجل أن الفكر هو الوجود الأول . أما الأشياء والظواهر فهي تجسيد له . هذه الأولوية للفكر على المادة هي ما يسمى " بالمثالية " . ومع ان ثمة نظريات مثالية كثيرة إلا أن مثالية هيجل جدلية . أي انها تتضمن منهجاً للتطور وهو ما يهمنا . وطبقاً لها . إذا اردنا أن نعرف كيف تتطور المجتمعات فيجب ان نبحث في تطور الفكر . إذ كما يكون الفكر تكون المادة . الفكر يتطور اولاً والمادة تتبعه إلى حيث هو متطور . وفي كل لحظة يكون الواقع هو التجسيد الصحيح لمرحلة التطور التي وصل اليها الفكر . وقد يبدو اننا بهذا قد حللنا مشكلة ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين التطور الاجتماعي وحرية الارادة الانسانية ، وإن المثالية تنحاز الى حرية الانسان . ولكن هذا غير صحيح . لأن الفكر ، الموجود الأول ، المتطور جدلياً ، ليس هو فكر الانسان بل هو الفكر المطلق أو العقل الكلي أو الروح . وبهذا كان الحل المثالي للمشكلة هو إخضاع المجتمع والانسان كليهما " لجبرية " قوة ليس للموجودات جميعاً ، بما فيها الانسان ، إلا تجسيدها . ببساطة أكثر : إن هيجل قد حل ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين الحركة الاجتماعية وحرية الارادة الانسانية بإخضاع المجتمع والانسان معاً لقوة ثالثة فوقهما هي الي تتطور جدلياً وهما يجسدان تطورها . وإذا بالمثالية تهدر أي قيمة لاكتشاف قوانين التطور الجدلي . لأن

الانسان فيها لا يملك المقدرة على استخدام تلك القوانين لتحقيق ما يريد بل هو يخضع لها لتذهب به الى حيث يتجه تطور الفكر .

كان كارل ماركس – تلميذ هيجل – من الذين ادركوا أن المثالية قد جردت الجدلية من أية قيمة كمنهج للتطور الاجتماعي . وأنكر بشدة وجود تلك القوة الفكرية التي كان هيجل يؤمن بها . فأخذ المنهج الجدلي عن هيجل – كما هو – ثم أقامه على قدميه بعد أن كان قائماً على رأسه ، كما قيل . فقد كان ماركس " يؤمن " بان المادة هي الوجود الأول . أما الأفكار فهي تجسيد لها . هذه الأولوية للمادة على الفكر هي ما يسمى " بالمادية " . ومع أن ثمة نظريات مادية كثيرة إلا أن مادية ماركس مادية جدلية أي أنها تتضمن منهجاً للتطور وهو ما يهمنا . وطبقاً لها ، إذا أردنا أن نعرف كيف تتطور المجتمعات فيجب أن نبحث في تطور المادة . إذ كما تكون المادة يكون الفكر . المادة تتطور أولاً والفكر يتبعها إلى حيث هي متطورة ، وفي كل لحظة يكون الواقع هو التجسيد الصحيح لمرحلة التطور التي وصلت اليها المادة . وقد يبدو اننا بهذا قد حللنا مشكلة ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين التطور الاجتماعي وحرية الارادة الانسانية وان المادية تنحاز الى المجتمع . ولكن هذا غير صحيح . لأن المادة ، الوجود الأول ، المتطور جدلياً ، ليست هي المجتمع بل أدوات الانتاج . وبهذا كان الحل المادي للمشكلة هو اخضاع المجتمع والانسان كليهما " لجبرية " أدوات انتاج الحياة المادية فليس للمجتمع او للانسان إلا أن يعكس حركتها . ببساطة اكثر : إن المادية قد حلت ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين الحركة الاجتماعية وحرية الارادة الانسانية بإخضاع المجتمع والانسان معاً لقوة ثالثة تحتهما هي التي تتطور جدلياً وهما يعكسان تطورها ، وإذا بالمادية تهدر أي قيمة لاكتشاف قوانين التطور الجدلي . لأن الانسان فيها لا يملك المقدرة على استخدام تلك القوانين لتحقيق ما يريد بل هو يخضع لها لتذهب به الى حيث يتجه تطور المادة .

عندما لايكون الانسان هو المحرك القائد لعملية التطور يكون التطور مفروضاً عليه من خارجه وتلك هي " الجبرية " . ولقد تعمدنا ان تطرح المثالية الجدلية والمادية الجدلية " معاً " ، في هذه الفقرة ، ليتضح لنا – أكثر – وجه الشبه بينهما في هذه " الجبرية " التي تفرضانها على حركة التطور الاجتماعي . إن كلاً منها منهج " تغير " بمعنى اننا نتعلم منهما أن المجتمعات تتغير في حركتها من الماضي الى المستقبل طبقاً لقوانين حتمية . ولكن أياً منهما ليست منهج " تغيير " لأن الانسان فيهما يتغير مع غيره في سياق حركة المجتمع . ويستطيع إن كان واعياً حركة التغير تلك أن يتبعها ويلائم بين ارادته واتجاهها . ولكنه لا يستطيع – على أي وجه – ان

يتحكم في حركتها أو يغير اتجاهها أو ان يعطيها مضموناً يريده إذا كان ذلك المضمون لا يتفق مع درجة تطور الفكر كما تجسده الدولة (عند هيجل) أو درجة تطور المادة كما تجسدها ادوات الانتاج " عند ماركس " .

من أين جاءت هذه الجبرية ؟

إن الاجابة على هذا السؤال ذات أهمية خاصة . فمنها نتعلم درساً يجب ألا ننساه أبداً . ومنها نفهم ما سيصيب المنهج الجدلي من تصحيح للافلات من الجبرية . ولنتذكر أننا نسأل عن مصدر " الجبرية " في نظريتين تسلّمان بالحتمية وبالحركة وبالتغير وبالتأثير المتبادل بين الاشياء والظواهر ثم بالجدل كقانون لحركة التطور . وتسلّم كل منهما بأن تلك جميعاً قوانين كلية تضبط حركة كل الاشياء والظواهر والمجتمعات بما فيها الانسان نفسه . إذن ، فطبقاً للمنهجين ، وفي نطاق التأثير المتبادل بين كل العناصر المادية والفكرية والبشرية المكونة للمجتمع ، ليس ثمة ما يبرر أن يكون عنصر منها هو المحرك القائد ، لحركة التطور كلها ، ما دامت كل العناصر تتحرك طبقاً لقوانين جدلية واحدة . ومع هذا فإن كلاً من النظريتين تعيّن عنصراً بذاته ليكون سابقاً الى التطور ، ليكون المحرك الأول ، بحيث تتبعه العناصر الأخرى في حركتها الى حيث يتجه تطوره . وقد عرفنا ان هذا العنصر هو " الفكر " في المثالية الجدلية وهو " المادة " في المادية الجدلية .

فكيف اختار هيجل أو ماركس عنصره القائد ؟

اختاره فلسفياً . أي بالتأمل والاجابة على سر الوجود والحركة . وليس بالبحث العلمي . أي بملاحظة حركة التطور واكتشاف قوانينها . ذلك لأن هيجل بدأ من " فرضية " ان الفكر هو الموجود الأول ورتب عليها أنه المحرك الأول . وبدأ ماركس من " فرضية " ان المادة هي الموجود الأول ورتب عليها أنها المحرك الأول . وهكذا أصبحت صحة المقولة بأن الفكر أو المادة هو المحرك الأول متوقفة على صحة " الفرضية " ان المادة أو الفكر هو الموجود الأول ولما كانت كل من أولوية الفكر أو أولوية المادة ، في الوجود ، فرضاً ميتافيزيقياً لا يمكن اثباته عن طريق البحث العلمي لأنه خارج نطاقه ويقع في نطاق الايمان الغيبي ، فإن " أولوية " أي منهما كمحرك للتطور هي أيضاً فرض ميتافيزيقي لا يمكن اثباته عن طريق البحث العلمي . وسنرى فيما يلي كيف كانت محاولة تطهير المنهج الجدلي من جرثومة الميتافيزيقيا التي تسربت اليه وإلى أي مدى نجحت .

وابتداء من هنا سنكون حذرين ، جد حذرين ، من الادعاءات الميتافيزيقية ونحن نحاول أن نعرف كيف تتطور المجتمعات أو ونحن نحاول أن نطور مجتمعنا العربي .. ونتعلم منه درساً فكرياً هو : أنه إذا كانت مشكلة المنهج لا بد من أن تحل قبل حل مشكلة النظرية ، فإن حل مشكلة المنهج (أي معرفة القوانين التي تضبط حركة الوجود كما هو) لا تستلزم حل مشكلة " سر " الوجود ، كيف خلق ، ومن خلقه ... الخ . ثم نتعلم منه درساً حركياً هو أنه إذا كان الاتفاق بيننا على منهج التطور الاجتماعي لازماً لإمكان الالتقاء على نظرية لتغيير الواقع تحدد لنا المنطلق والغاية والاسلوب ، فإنه – ايضاً – كاف للالتزام وفي غير حاجة الى الاتفاق على المقولات الميتافيزيقية ... وان الاحراج الذي يبدأ مناقشة قضية التطور الاجتماعي بالقول : إما أن تكون مادياً وإما أن تكون مثالياً ليس إلا سفسطة ميتافيزيقية .

١١- تطور المنهج الجدلي :

لا نستطيع أن نتحدث عن تطور المثالية لأنها في الواقع – قد تطورت على يد ماركس لتصبح " المادية الجدلية " ولنرى الان كيف تطورت " المادية الجدلية " كمنهج وإلى أين انتهت .

الجزئية التي نتتبعها من ذلك الميراث الميتافيزيقي الذي ورثه المنهج من الفلسفةالمادية ونعني به : " أن المادة هي المحرك الأول " . وترجمتها الاجتماعية هي : تتطور المجتمعات تبعاً لتطور أدوات الانتاج فيها . ويتحدد موقف كل واحد من التطور تبعاً لموقعه من علاقات الانتاج .

طبقاً للتحليل النظري على ضوء هذا المنهج : لا يمكن أن تتحقق الاشتراكية إلا في مجتمع رأسمالي متقدم . وبقيادة الطبقة العاملة . الصناعية (البروليتاريا) . خلال صراع طبقي بين قوتين مفرزتين تبعاً لموقعهما من علاقات الانتاج . إحداهما أغلبية تعمل ولا تملك (البروليتاريا) والثانية أقلية تملك ولا تعمل (الرأسماليون) . أما القوى الأخرى فهي مترددة مذبذبة تحالف إحدى القوتين الى حين ولا تذهب في تحالفها الى حد تصفية الملكية الخاصة (البرجوازية الصغيرة وتشمل كل الذين لا ينتمون الى الرأسماليين أو إلى الطبقة العاملة) . هذا بالنسبة الى اتجاه التطور الاجتماعي . أما عن إطاره ، أي عن المجتمع الذي يعنينا تطوره فهو المجتمع الانساني كوحدة بشرية . فطبقاً للتحليل النظري على ضوء هذا المنهج ايضاً ، حيث يكون المحرك الأول للصراع الطبقي هو التناقض في اسلوب الانتاج ، ويكون موقع كل واحد من علاقات الانتاج هو الذي يحدد موقفه من الصراع ، يكون الانتماء الطبقي هو العلاقة التي تفرز

على اساسها القوى بصرف النظر عن انتماءاتها القومية . وتلك هي الأممية . وهي نظرية خالصة النسبة الى منهج المادية الجدلية .

ونعرف جميعاً أن ذلك كله هو خلاصة الماركسية التقليدية : ماركسية ماركس وانجلز ومن تبعهما يوم أن كانت الماركسية مجموعة من المقولات الفكرية محكمة الصيغة لم تدخل بعد ساحة التجربة . ومع هذا فثمة إضافة لابد من ذكرها إنصافاً لقائلها . فمنذ وقت مبكر وقبل أن توضع النظرية موضع الاختبار في الممارسة اعتذر انجلز عن نفسه وعن ماركس بأنه لم يتوافر لهما الوقت ولا الفرصة لإبراز أهمية العناصر الأخرى (غير المادية) في حركة التطور الاجتماعي (رسالة الى بلوخ في ٢١ / ٩ / ١٨٩٠) إلا أن الماركسية ستظل ماركسية إلى أن يظهر لينين فتوضع النظرية موضع الاختبار في ممارسة ثورة البلاشفة في روسيا القيصرية .

لينين إنسان . والبلاشفة حزب من الاقلية ، وروسيا القيصرية مجتمع متخلف لم تتطور فيه ادوات الانتاج الى الدرجة التي يتطلبها المنهج المادي لقيام الثورة الاشتراكية . ومع هذا فإن البلاشفة ، بقيادة لينين ، طوروا – بالثورة – المجتمع السوفيتي وحققوا الاشتراكية . واليوم أصبح مسلماً بان الاشتراكيين يستطيعون ان يطوروا مجتمعاتهم ، لاقبل أن يستنفذ النظام الرأسمالي غاية تطوره فحسب ، بل عن غير الطريق الرأسمالي أصلاً . وتشيد الكتابات الماركسية بمقدرة الانسان ، وتعول في انجازاتها على "الوعي " الطبقي وعلى صلابة الحزب . ومنذ ماركس وحتى الآن واغلب القادة الاشتراكيين من غير الطبقة العاملة . إنهم برجوازيون صغار لو اخذنا المادية الجدلية مقياساً لانتماءهم الطبقي . وفي الصين أنجز الفلاحون الثورة الاشتراكية قبل أن تتطور أدوات الانتاج . وقاد ماو تسي تونغ المثقف الصيني الثورة بنجاح فائق . ثم جاء التقاء الماركسيين بالقومية . وادين تروتسكي عندما تمسك بحرفية النظرية وأراد ان تستمر الثورة لتحتفظ بإطارها الأممي . واليوم تتعدد النماذج الاشتراكية تبعاً لتعدد الأمم . ويواجه الماركسيون بعضهم بعضاً من مواقع قومية وإن أخفوها دفاعاً عن مصالح قومية وان انكروها . والأمر اكثر وضوحاً في الوطن العربي . ففي الوطن العربي وحده – على ما نعرف – توجد تلك المحاولات الفكرية الطموحة لتنظير القومية ماركسياً أو لتعريب الماركسية . وبعض الماركسيين في الوطن العربي يخالفون قطاعات كبيرة من الماركسيين في العالم حول " الوجود الاسرائيلي " ويحتجون بأنها أرض عربية ، ويستفيدون من الفشل في الممارسة السابقة فيرفعون شعار الوحدة العربية . وهكذا تثبت الممارسة في العالم كله ، وفي العالم الثالث بوجه خاص ، أن التطور تم ، ويتم ، بنجاح

، على غير ما يقتضيه ذلك القانون الجزئي من منهج المادية الجدلية : " إن المادة هي المحرك الأول" ..

تلك هي الممارسة ، ممارسة الماركسيين أنفسهم ، ابتداء من لينين حتى اليوم . وفيها حقق الماركسيون كل الانجازات التقدمية التي حققوها . وهي انجازات لا يمكن التفريط فيها . ومن التفريط ألا نتعلم منها ما تدل عليه دلالة واضحة . دلالتها الأولى هي : مقدرة الانسان على التصدي للواقع الاجتماعي ، أياً كانت درجة تطور أدوات الانتاج فيه وتحقيق الاشتراكية . ودلالته الثانية : أن القومية تفرض ذاتها على الممارسة كإطار ووعاء للتقدم الاشتراكي . ودلالتها الثالثة – المكملة – هي ان " المادية الجدلية " كمنهج لا تفسر ولا تبرر " كل " ما انجزه الماركسيون في الواقع .

لماذا نقول " كل " ما أنجزه الماركسيون في الواقع ؟ لأن المادية الجدلية كمنهج مجموعة من القوانين التي تضبط حركة الاشياء والظواهر والمجتمعات . وقد تعلم منها الماركسيون الحتمية والحركة والتغير والتاثير المتبادل واستفادوا منها فائدة قصوى في تطوير الواقع . وهم في هذا يتفوقون على كثير غيرهم من الحركات غير العلمية . ولكن قيامهم – هم – بتسخير تلك القوانين لتحقيق ما يريدون هو تكذيب واقعي من جانبهم لجبرية المادية الجدلية . تكذيب للجزئية التي تقول : إن المادة هي المحرك الأول .

إن الرد على هذا نعرفه : يقال أحياناً إنما الظروف قد تغيرت من عهد ماركس إلى عهد لينين وهي متغيرة أبداً . هي كذلك لا نختلف . على ألا نختلف على أن اختلاف الظروف يؤثر في النظرية (منطلق التغيير وغايته وأسلوبه) ولكن المفروض ألا يؤثر في المنهج (القوانين التي تضبط حركة الاشياء والظواهر) لو كان المنهج صحيحاً . وغايةالمنهج أن يسلحنا بالمقدرة على مواجهة الظروف المتغيرة ، لأنه هو هو قانون تغير الظروف الذي يضبط حركتها في كل حالاتها . فإن تغيرت الظروف على وجه لم يعد المنهج قادراً على تفسيره كان ذلك دليلاً حاسماً على عدم صحة المنهج . ويقال دائماً أن الماركسية حية متطورة . هي كذلك لانختلف . على ألا نختلف على أنها كسبت نلك الحيوية والمقدرة على التطور من خلال الممارسة وعلى غير ما تقتضيه أو تتوقعه " المادية الجدلية " . وإذا كانت المقدرة الحية على التطور أمراً عزيزاً ، وهو عزيز ، فلا بد من تصحيح المنهج الذي تجاوزه التطور الحي ، فيما تجاوزه ، حتى لايبقى التطور منوطاً " بالتجربة ".

ولقد فتح لينين باب الاجتهاد في الماركسية عندما قال : " اننا لا نعتبر النظرية الماركسية شيئاً كاملاً لا يمكن المساس به . إننا مقتنعون بأنها ارست حجر الزاوية للعلم فقط وانه يجب على الاشتراكيين ان يتقدموا في كل الاتجاهات إذا أرادوا أن يحفظوا للحياة تقدمها " . وقد حفظ كثير من الماركسيين هذه الوصية فتقدموا فعلاً في كل الاتجاهات ، ومن بينها الاتجاهات الفكرية . وكسبت الماركسية من الممارسة ذلك الثراء والتعدد في الأفكار والنظريات الذي أشرنا إليه في مطلع هذا الحديث .

فإلى أين وصل الاجتهاد الفكري لتصحيح المادية الجدلية حتى تلائم الممارسة ؟

لقد فصلت الميتافيزيقا عن المنهج ، وفي كتاب " اسس الماركسية اللينينية " (١٩٦٢) تأكيد على ان مفهوم الميتافيزيقا كما هو مستعمل في الفكر الماركسي لا يعني ما وراء الطبيعة وما هو الموجود الأول وكيف وجد ... الخ ، وإنما يعني نظرة الى حركة التطور وقوانينه ، والميتافيزيقا بهذا المعنى المقصود في الكتابات الماركسية " الآن " هي الفهم غير الجدلي لحركة التطور الاجتماعي (صفحة ٦٠) . ومع هذا فقد عرفنا من قبل أن " افتراض " أولوية وجود المادة هو الذي أدى إلى فرض أنها المحرك الأول . فكيف يبقى هذا الفرض الأخير بعد التخلي عن الافتراض الذي قام عليه .

لم يبق . بل تغير قليلاً فأصبح :

" المادة ليست هي المحرك الأول بل هي المحرك " الأساسي " للتطور الاجتماعي " .

هذا التطور في المنهج بالغ الأثر في فهم تطور الماركسية على المستوى الفكري وعلى مستوى الممارسة أيضاً . وهو تطور لا مبرر لإنكاره . فعندما يقول لنا بعض الماركسيين أن دليلنا ومنهجنا قائم على أن تطور أدوات الانتاج هو العامل " الأساسي " في التطور الاجتماعي ، وعندما يقولون لنا أنه مع التسليم بفعالية العلاقة القومية إلا أن العلاقة الطبقية هي العامل " الاساسي " في الصراع وان وعي الانسان مؤثر فعال في التطور إلا أن موقعه من علاقات الانتاج هو العامل " الاساسي " في تحديد موقفه ... الخ ، عندما يقولون لنا هذا فلا ينبغي أن نظل مصرين على ما جاء ويجيء في بعض الكتابات الماركسية التقليدية او التي تنقل عنها . أي لا ينبغي لنا أن نحتج على الماركسية المتطورة بالماركسية المتجمدة حتى لانسهم من جانبنا في تعويق حركة التطور في الفكر الماركسي . والتزاماً بهذا الموقف يجب ان نعفي الماركسية من تهمة السلبية بالنسبة الى فعالية إرادة الانسان في التطور الاجتماعي . وان نقبل انها – بهذه الصيغة – لا تنكر تلك الفعالية

. كل ما في الأمر انها تعلمنا أن العامل " الاساسي " في تحديد مضمون إرادة الانسان ، وبالتالي موقفه من التطور الاجتماعي ، هو موقعه من علاقات الانتاج كما يحددها تطور أدوات الانتاج . فها هنا الانسان يصنع تاريخه ولا يكتفي بان يأخذ موقعه في حركة تاريخية تجري تحت انفه – كما قال البيان الشيوعي من قبل – وإن كان يصنعه على الوجه الذي يحدده تطور أدوات الانتاج.

غير أن مشكلة المنهج لم تحل بعد وإن كانت قد اقتربت من حلها الصحيح .

ذلك لأنه عندما يكون تطور أدوات الانتاج هو " العامل الأساسي " في حركة التطور الاجتماعي " دائماً " ، ويكون الموقع من علاقات الانتاج هو الذي يحدد مضمون الارادة الانسانية " في كل الظروف " ، فنحن – من ناحية – ما نزال في إطار قوانين التطور وحتميتها التي لا تتغير في الزمان أو المكان . ونعرف أننا في كل زمان ومكان تكون خطوتنا التالية تطوير أدوات الانتاج ، والتي بعدها مزيد من تطوير أدوات الانتاج ، إتكالاً على يقين المعرفة العلمية بأنه " إذا " تطورت أدوات الانتاج فكل شيء سيتطور إلى ما نريد حتماً ، واننا نفشل حتماً إذا اردنا ان نتقدم إلى ما يسبق تطور أدوات الانتاج . ولكننا لو أخذنا تعبير " الاساسي " بهذا المفهوم المطلق لأهدرنا – من ناحية ثانية – كل ما تعلمه الماركسيون من الممارسة ، وكأن كلمة " الأساسي " هي كلمة " الأول " ، ولعدنا الى " الجبرية " مرة أخرى ، ولاصطدمنا بما اثبتته الممارسة من ان تطور أدوات الانتاج في الاتحاد السوفييتي ، وفي الدول النامية ، لم يتم إلا بعد تغيير علاقات الانتاج ، وإن تطور أدوات الانتاج في الولايات المتحدة الأمريكية لم يغيّر واقعها الرأسمالي بل جعله أكثر ضراوة ، وإن عدم تطور أدوات الانتاج في العالم الثالث لم يحل دون مقدرة بعض الدول المتحررة وبين التحول الاشتراكي عن غير الطريق الرأسمالي ، وان تطور ادوات الانتاج في اسرائيل لم يغير طبيعتها كاستعمار استيطاني ، وان التحرر قد يقتضي تدمير أدوات الانتاج كما فعل العبيد في عهد العبودية وكما ينبغي ان نفعل بالمؤسسات الاستعمارية في الوطن العربي ... الخ ، ثم لا نفهم كيف تبقى المجتمعات في العالم الثالث متخلفة وتتفاوت فيما بينها نظماً وفي درجات التخلف مع أنها تستعمل أدوات الانتاج موحدة الطراز المستوردة من البلاد المتقدمة

فلنقل اذن ، وهذي خطوة ثانية في تصحيح المنهج الجدلي ، إن تطور أدوات الانتاج عامل مؤثر دائماً في حركة التطورالاجتماعي بحكم حاجة الانسان الدائمة للانتاج لكي يعيش وشبع حاجاته المادية المتزايدة ، وانه في ميدان التطور الاقتصادي (التنمية) يصبح هو " العامل الأساسي " من بين قوى الانتاج الذي يجب أن نطوره لننجح في التطور الاجتماعي . وهذا غير منكور . ونتعلم

منه أنه لايجوز لنا أن نغفل في أي وقت عن أسلوب الانتاج وأدواته وعلاقاته . وإننا عندما نتصدى لتغيير واقعنا الاقتصادي يجب أن نتعرف على اسلوب الانتاج فيه ومدى تطور ادوات الانتاج ، والعلاقات التي تجسده والصراع الذي تثيره تلك العلاقات ... وانه في كثير من الظروف التاريخية التي يمر بها مجتمعنا يصبح نضالنا من أجل تطوير اسلوب الانتاج وأدواته وعلاقاته هو المهمة الأساسية التي نغيّر بها واقعنا الاجتماعي ...

لاخلاف على هذا أبداً .

ولكن هذا لا يعني أن تطور أدوات الانتاج هو " العامل الأساسي " في حركة التطوير الاجتماعي دائماً وإن موقع كل منا من علاقات الانتاج هو الذي يحدد موقفه من التطور في كل الظروف . فيبقى أن نعرف مى يكون تطوير أدوات انتاج الحياة المادية هو العامل الأساسي لنجاحنا في التطوير الاجتماعي ومتى لايكون ؟ .. وعندما لايكون هو العامل الاساسي ماذا يكون – إذن – العامل الأساسي ؟ .. وكيف نعرف كل هذا معرفة علمية فلا نختلف ؟ ..

لعلنا أن نكون قد أدركنا الآن كم هي خطيرة مشكلة المنهج ، إن معرفة ماهو " الأساسي " هنا هو تحديد أولوية المشكلات التي يطرحها الواقع ، وتحديد لبداية نضالنا في سبيل حلها ، وتحديد لأفضلية الأساليب التي يمكن أن تتبع ، واختيار لأكثر الوسائل فعالية . وتلك هي الأسئلة التي يختلف عليها الناس ويتمزقون بالرغم من اتفاقهم على الغاية النهائية للتطور الاجتماعي . وتلك هي الاسئلة التي يتوقف النجاح والفشل على صحة الاجابة عنها بالرغم من كل النوايا الصادقة والجهود التي تبذل ثم تفشل .

وهي اسئلة تضعنا مرة أخرى أمام مشكلة المنهج .

ذلك لأننا لا يمكن أن نغفل عن أن طرحها يعني اننا نفتقد " حتمية " القوانين التي تضبط حركة التطور الاجتماعي وإننا ، ونحن نبحث عما هو " العامل الأساسي " ، قد أصبحنا في ساحة التجريبية من جديد .

لقد تعلمنا حتى الآن أن الوجود كما هو منضبط في حركته من الماضي الى المستقبل بقوانين حتمية . عرفنا منها أن كل شيء في الوجود في حركة مستمرة وتغير لايتوقف وانه خلال حركته مؤثر في غيره متأثر به . وعرفنا أنه في نطاق هذا التأثير المتبادل تتم حركة التطور الاجتماعي طبقاً لقانون الجدل . وكان هيجل قد علمنا أن قانون الجدل هو ضابط حركة الفكر

الذي يقود حركة التطور . فعلمنا ماركس أن هيجل قد أخطأ وأن قانون الجدل هو ضابط حركة المادة التي تقود حركة التطور ، وعرفنا منه أن المادة ، على هذا ، هي المحرك الأول . ثم عرفنا من الماركسيين أنها العامل الأساسي . ثم عرفنا من الممارسة أنها ليست العامل الأساسي في كل الظروف . فبقي علينا – حتى نستطيع أن نجيب إجابة موحدة على الأسئلة التي طرحناها – أن نعرف ما هو العامل الأساسي في حركة التطور الاجتماعي في كل الظروف . وعندما نعرفه يبقى علينا أن نعرف ما هو القانون الذي يضبط حركته . وحينئذ فقط نكون قد حللنا مشكلة المنهج .

باختصار ، عندما يقال لنا أن الماركسية ليست نظرية جامدة بل هي مجرد دليل عمل نصبح في حاجة ملحة الى معرفة القوانين التي تضبط حركة " الانسان " الذي يتخذها دليلاً لعمله ، إن ما يهمنا ، وما نبحث عنه ، ليس هو " الاعجاب " بمدى المرونة التي تسمح لنا بها النظرية لنخفي مواقفنا الليبرالية . ولكن ما يهمنا ، وما نبحث عنه ، هو معرفة القوانين التي تضبط حركة المجتمعات من الماضي الى المستقبل ، حتماً ، لنستطيع ان نستفيد من حتميتها في تطوير مجتمعنا إلى ما نريد ، وفي هذا نحن ي حاجة إلى أكبر قدر من اليقين العقائدي ولسنا في حاجة الى المرونة الفكرية .. في حاجة الى معرفة محددة نحتكم اليها فلا نختلف ولسنا في حاجة الى نظرية فضفاضة نأخذها ستاراً لعودتنا الى منهج التجربة والخطأ ، وننسب اليها أفكارنا الخاصة . ولننظر في الوطن العربي كم من الناس يخفون مواقفهم وأفكارهم في خباء الماركسية الفضفاض .

لنضرب مثلاً محدداً .

عندما نكون في ساحة النضال من أجل الاشتراكية ، حيث يكون اسلوب الانتاج وأدواته وعلاقاته عوامل أساسية لابد من تطويرها حتى تتحقق الاشتراكية ، تبدو " المادية الجدلية " دليل عمل صالح لاستقامة نضالنا على قاعدة عقائدية صلبة في معركتنا ضد الرأسمالية والامبريالية . ولكن عندما يطرح علينا الواقع الاجتماعي مشكلات أخرى غير مشكلات الانتاج واسلوبه وأدواته وعلاقاته نفتقد مباشرة تلك القاعدة وندخل في متاهات التجربة والخطأ . وذلك ما يوحد الماركسيين جميعاً في مواقعهم ضد الرأسمالية ويجعل منهم جميعاً اشتراكيين واضحي الرؤية في قضايا التحول الاشتراكي .. ثم يفرق بينهم افراداً وجماعات وأحزاباً ودولاً في مواقفهم من قضايا أخرى أهمها ما يسمونه " المسألة القومية " .

ولنبدأ اولاً بان ننفي عن الماركسيين تهمة " العدمية القومية " . إنهم يعترفون بوجود الأمم ، ويعرفون الرابطة القومية ، ويعلمون تاريخ الحركات القومية في أوروبا ، ولا يجهلون الوجود القومي والقومية والحركات القومية المعاصرة . ولكنهم يختلفون في مواقفهم من هذا الواقع الذي يعرفونه ولا ينكرونه . ولقد كانت " المسألة القومية " بالذات وراء أغلب الانشقاقات التي حدثت في صفوف الماركسيين ، الموقف من القومية كان سبباً للخلاف بين الماركسيين الروس والماركسيين في النمسا ، وبينهم وبين الماركسيين في ألمانيا وفي بولندا . وهو الذي أدى إلى انشقاق البوند (الماركسيون الصهاينة) فانشق الحزب الى بلاشفة ومناشفة ، وهو الذي أثار الخلاف بين لينين وبين " استاذه وقدوته " المرتد كاوتسكي . وهو الذي أدى إلى انهيار الدولية الثانية وفي آخر لحظات لينين كاد الانشقاق أن يحدث بينه وبين ستالين حول الموقف من القوميات ، ولم يحل دون ذلك إلا وفاة لينين وهو يكتب آخر ما كتبه وكان عن المسألة القومية . ثم كان الموقف من القومية وراء الانشقاق بين الحزب الشيوعي السوفييتي وعصبة الشيوعيين اليوغسلاف . وهو الآن وراء الانشقاق بين الماركسيين السوفييت والماركسيين الصينيين . أما في الوطن العربي ، حيث المسألة القومية حاضرة دائماً وملتهبة من حين الى حين ، فقد اختلف موقف الماركسيين من القضية القومية عدة مرات ، وكان سبباً لانشقاق الماركسيين ، وللانشقاق عن الماركسيين خاصة منذ سنة ١٩٤٧ عندما صدر قرار تقسيم فلسطين ، ثم في سنة ١٩٥٨ عندما قامت الوحدة بين مصر وسورية ، ثم في سنة ١٩٥٩ عندما تحرر العراق وطرحت قضية الوحدة الثلاثية ثم في سنة ١٩٦١ عندما وقع الانفصال ، ثم الآن ١٩٧٠ والمعركة محتدمة بين العرب والصهاينة على الأرض المحتلة يقف الماركسيون جميعاً ضد الغزو الامبريالي وأداته اسرائيل ، ولكنهم يتوزعون آراءً ، وفرقاً ، وأحزاباً ، ومنظمات ، كلها ماركسية ، ولكنها مختلفة على الموقف من طبيعة المعركة أو قواها أو مداها ، لأن الموقف من كل هذا لابد له من أن يتضمن موقفاً من " القومية " . وهم لا يتفقون في مواقفهم من القومية كما لم يتفقوا قط .

إن هذه الظاهرة لايمكن تفسيرها بمجرد اتهام الماركسيين بأنهم غير قوميين ، أو بمجرد اتهام هذا الجانب ، أو الجانب الآخر ، أو الآخرين ، بأنهم " منحرفون " كما يقول الماركسيون بعضهم عن بعض . وليس من المقبول ان يكون تغيير لينين نفسه لموقفه من القومية عدة مرات خلال حياته راجعاً إلى عدم معرفته الماركسية كما لا يكفي لتفسيرها التفتيش في التراث الماركسي ، بالغ الخصوبة ، عن أقوال لماركس أو أنجلز أو لينين أو غيرهم لتبرير هذا الموقف أو ذاك من القومية . ذلك الجهد الكبير الذي يبذله بعض الكتاب في الوطن العربي لمحاولة تجميع

نصوص من التراث الماركسي تؤيد " ما يريدون هم " أن يكون الموقف من القومية . البحث في النصوص ، وكشف الغطاء عن خطابات متبادلة بين فلان الماركسي وعلان ... لايؤدي إلى شيء مفيد غير تجميع النصوص وهو عمل مفيد . لأننا إذا كنا غير مهتمين ابتداء بالدفاع عن الماركسية أو بالهجوم عليها ، أي إذا كنا نحاول أن نعرف الحقيقة بدون تعصب مع الماركسية أو ضدها فإن السؤال الذي يهمنا أن نعرف الاجابة عليه هو : لماذا لا يتفق الماركسيون على موقف موحد من القومية كما هم متفقون على الاشتراكية . ولماذا لم يكونوا دائماً واضحي الرؤية بالنسبة الى النضال القومي كما كان شأنهم بالنسبة الى النضال الاشتراكي ؟

نحن نقول : لأنهم بينما يعترفون بالوجود القومي لا تعلمهم " المادية الجدلية " كيف يتعاملون معه . فلم يستطع الماركسيون أن يلتقوا على نظرية واحدة في القومية . فكانت مواقفهم من القومية والحركات القومية وليدة " التجربة والخطأ " خلال الممارسة ، آناً تصيب وآناً تخيب وتختلف من مكان الى مكان .

آية هذا أن الفكر الماركسي يطرح " المسألة القومية " كما طرحها الليبراليون ، ثم ينتقدها بعد ذلك . ومع أنهم يعرفون أن الفهم الليبرالي للظواهر والأشياء والمجتمعات فهم خاطىء ، وقد قدموا بدلاً منه فهماً جديداً للواقع وضوابط حركته ، إلا انهم في شأن القومية بالذات لم يقدموا هذا البديل . وجاءت الماركسية خالية من " نظرية ماركسية " في القومية . وكل ما قاله ستالين وغير ستالين عن القومية والحركات القومية كان تأصيلاً ، وتحليلاً ، وتفسيراً ، للنظرية الليبرالية في القومية . الاضافة الوحيدة التي قدمها الفكر الماركسي هي التفرقة بين الأمم المسيطرة التي تستغل الشعوب وبين الأمم المقهورة التي تكافح من أجل التحرر . إدانة الأولى وتاييد الثانية . وهي إضافة ذات أثر كبير في تحديد الموقف الماركسي من حركات التحرر القومي . ولكن هذه الاضافة لم تكن وليدة فهم جديد للأمة وللقومية بل كانت تطبيقاً للموقف الماركسي من الحركات البرجوازية . أو من البرجوازية الوطنية ودورها الايجابي في معارك التحرر الوطني كما تعلم الماركسيون من الممارسة . من هنا يمتد تأييد الماركسيين إلى كافة حركات التحرر من الاستعمار الرأسمالي سواء كانت قومية ، ام شعوبية ، ام اقليمية ، أم قبلية ، ويسمونها جميعاً حركات تحرر " وطني " . وليس هذا الموقف في حاجة الى نظرية في القومية لتبريره بل هو مبرر من منطلق اشتراكي معاد للامبريالية معروف ويلتقون فيه بكافة القوى المناضلة من أجل التحرر . ولكنه لا يتضمن تعديلاً لموقف الماركسيين الفكري من القومية

والحركات القومية . فستبقى الحركات القومية ، في الفكر الماركسي ، حركات برجوازية ولو كانت تحررية ، ينبغي التحالف معها في معركتها من أجل التحرر الوطني لا أكثر .

هل ثمة أكثر من هذا

في الوطن العربي أمثلة كثيرة منه . أولها الموقف من الوحدة العربية . إنها مقبولة إذا ، وعندما ، وبالقدر ، الذي يحتاجه البناء الاشتراكي ومتطلبات التحول اليه في " الدولة الاقليمية " التي ينتمي اليها كل ماركسي على حدة . فالوحدة العربية ينظر اليها ماركسياً من زاوية اقليمية جزئية ومرحلية . ولما كانت الدول العربية متفاوتة في طور التقدم الاقتصادي فإن موقف الماركسيين في الدول العربية من الوحدة يتفاوت تبعاً للدول التي ينتمون اليها سياسياً . يقبلها بعضهم ويرفضها بعضهم تبعاُ لما يقدر من فائدة تحققها " للطبقة العاملة " في " بلده " وبقدر ما تحقق بدون اعتداد بوحدة الطبقة العاملة في الأمة العربية أو شعور بالمسؤولية قبلها . والذين يقبلونها لا يطلبون لها الصيغة الدستورية التي تجسد وحدة الأمة بل يقبلونها بالصيغة التي تجمع " قوى الشعوب العربية " " جبهة " واحدة في معارك التحرر ضد الامبريالية . ثانيها تحرير فلسطين إنها معركة ضد الامبريالية والصهيونية المتحالفة معها أو العميلة لها . وفيها يقف الماركسيون موقفاً متسق الصلابة مع تطورات الصراع العالمي ضد الامبريالية . اما الاستيطان البشري ، أما وجود دولة اسرائيل ، أما مصير الأرض المتحررة ، أما علاقتها بالوحدة العربية ، فتلك قضايا يقف منها الماركسيون في كل دولة عربية على حدة الموقف الذي يثبت " الواقع الملموس " واقعهم الجزئي المحدود ، إنه الموقف الصحيح . ولما كان الواقع الملموس يتغير كل يوم فإن مواقفهم من تلك القضايا تختلف من يوم الى يوم تبعاً لحصيلة " التجربة والخطأ " خلال الممارسة ، وفيه يختلفون .

أكثر من هذا دلالة على سلبية الفهم الماركسي للقومية هو ما تنطوي عليه التفرقة بين " الحركات القومية " التي تسيطر على الشعوب وتستغلها و " الحركات القومية " التي تكافح من أجل التحرر الوطني . إذ عندما يفهم الماركسيون أن " القومية " يمكن ان تكون عدوانية كما يمكن ان تكون تحررية يجردونها هي من اية فعالية خاصة بها . أي لا يفهمون لها اثراً خاصاً في صنع المستقبل وتبقى الأمة مجرد وجود يعرف ويوصف بأنه " جماعة من الناس تكونت تاريخياً ... الخ " ، بدون ان يعرف أثره في حياة الناس ، وتبقى القومية " انتماء " سلبياً لا يتضمن أي التزام . وهي ذات النظرية الليبرالية في القومية(فقرة٦).

يفتقد الفكر الماركسي إذن نظرية ماركسية في القومية . ويأخذ الماركسيون مواقفهم من الحركات القومية طبقاً لما تمليه ضرورات الممارسة وتطورات المعارك ضد الرأسمالية . ولما كانت أغلب الحركات القومية في العالم الثالث تناضل فعلاً في معارك التحرر ضد الاستعمار الامبريالي فإن الماركسيين حلفاء موثوقون للقوى القومية في معارك التحرر . ولكن مواقفهم ستظل سلبية دائماً بالنسبة الى القومية على المستوى العقائدي . سلبية الى حد الادانة . أو سلبية الى حد التجاهل . أو سلبية بمعنى التحالف مع الحركات القومية مرحلياً ومؤقتاً . أو سلبية بمعنى انها " ضرورة واقعية " لابد من الافلات منها في اقصر وقت ممكن . والماركسيون لا يستطيعون غير هذا الموقف التجريبي من القومية . لأن " المادية الجدلية " قاصرة عن ان تعلم الماركسيين حقيقة القومية وعلاقتها بالتطور الاشتراكي .

وما يزال هذا القصور الفكري يحد من انطلاق كثير من الماركسيين الى الالتقاء الكامل في إطار القومية وغعطاء امهم ، والأمة العربية المجزاة خاصة كل ماهم قادرون عليه من طاقات نضالية . بل ما يزال يغذي جذور الريبة في مواقفهم من القضايا القومية ويعوق قبولهم فصيلة مناضلة من فصائل القوى القومية التقدمية في الوطن العربي . ذلك لأن الالتقاء في ساحة الممارسة المرحلية ، أو الجزئية ، ضد عدو مشترك قد يكفي للتحالف في جبهة متعددة القوى ولكنه لا يكفي لوحدة القوى الثورية ولا تقوم الوحدة الثورية إلا على وحدة عقائدية . فمثلاً نرى ان التقاء الماركسيين ، ايجابياً ، بالقوى العربية التقدمية ما تم ، ولا يتم ، إلا في ساحة معارك التحرر حيث يواجه القوميون الاشتراكيون مع الماركسيين عدواً مشتركاً هو الامبريالية وحلفائها . ولكن ما إن تنتهي معركة – ولو بهزيمة كما حدث من قبل – حتى ينحاز الماركسيون الى القوى الاقليمية المعادية للحركة القومية . ويقدمون لها الفكر الماركسي ذاته غطاء لاستغلالها الاقليمي . ويلتحقون بأجهزتها ليخدموا مخططاتها . ويبررون لها مواقفها الانفصالية باسم الاشتراكية ... إلى أن تلتهب معركة " عربية " أخرى ضد الامبريالية أو حليفتها الصهيونية فيعودون جميعاً الى الالتقاء في رحاب القومية ويتذكرون فجأة أننا امة عربية واحدة ذات مصير واحد .

أليس غريباً ، في أمة مجزأة ، أن يخلو الفكر الماركسي كله من دراسة واحدة في " الاقليمية " ، وان تخلو قواميس الماركسيين ، وافرة المفردات ، من تعريف لمفهوم الاقليمية ، والا يحاول أي ماركسي أن يفهم ، أو يشرح ، ظاهرة الاقليمية التي تلعب أكثر الأدوار تخريباً في المسيرة نحو الاشتراكية ، ولا نقول نحو الوحدة ؟ .. أليس غريباً ألا يفطن الماركسيون في الوطن

العربي إلى أن الاقليمية التي تعني ، فيما تعني ، استئثار جزء من الشعب العربي بجزء من مصادر وأدوات الانتاج في الوطن العربي ، دون بقية الشعب العربي ، هي شكل من اشكال الاستغلال لا يجهله الذين يحاربون الاستغلال في كل أشكاله ولا يحصرون أنفسهم في الأشكال التي عرفوها من أوروبا الغربية فقط . أليس من الغريب أن تعيش الاقليمية تحت سمع وبصر الماركسيين بدون تقييم ؟... لا . ليس غريباً . لأن المادية الجدلية ، منهج الماركسيين ، الذي لم يعلمهم ما هي القومية لا يمكن ان يعلمهم ما هي الاقليمية كقوة هدم رجعي إلا إذا عرفنا القومية كقوة بناء اشتراكي .

إن هذا " الفراغ " الفكري الذي يعانيه الماركسيون في الوطن العربي خسارة كبيرة . خسارة قومية . يحس بها القوميون الذين يعتبرون الماركسيين أبناء لهذه الأمة ، ويرونهم — من المنطلق القومي — رفاق مصير واحد ، سواء عرف الماركسيون هذا أم لم يعرفوه ، اعترفوا به أم أنكروه . ونحن نعرف أن تحالف القوى في معارك التحرر من الاستعمار والصهيونية كسب كبير يجب دعمه مهما يكن موقف بعض المتحالفين فيه من القومية . ولكن هذا لايعني أن نتجاهل أن انحياز كثير من الماركسيين إلى جانب الاقليمية في الوطن العربي كانت له آثار معوقة لم يستفد منها أحد سوى أعداء حرية الانسان العربي . وكما عوّق الوحدة العربية عوّق بذات القدر ، وأكثر ، النضال من اجل الاشتراكية .

ولا يمكن تلافي هذا ، وتحرر الماركسيين من عزلتهم الجماهيرية التي طالت في الوطن العربي بالرغم من تضحياتهم الكثيرة ، إلا إذا التقى الماركسيون بالقومية العربية التقاء عقائدياً وليس التقاء مرحلياً وتكتيكياً . ولا طريق الى هذا — فيما نرى — إلا بأن يراجعوا منهجهم الخاطىء (المادية الجدلية) الذي لا يعلمهم كيف يقفون موقفاً ايجابياً واحداً وعقائدياً من الحركة القومية . أي لاطريق اليه إلا بحل مشكلة المنهج قبل أن نحاكم الممارسة .

من أجل هذا نتحدث عنه في هذا الموضوع من الحديث .

إن هذه " ثورة ثقافية " سبق أن خاضها القوميون مع أنفسهم يوم ان التقوا بالاشتراكية فأصبحوا بها " عرباً اشتراكيين " وحرقوا فيها المفهوم الليبرالي للقومية كما كانوا قد تعلموه سنين طويلة من اساتذة الفكر القومي الأوائل . فإذا كانت مثل هذه الثورة ستؤدي بالماركسيين إلى أن يصبحوا " اشتراكيين عرباً " ويحرقوا فيها المفهوم المادي للاشتراكية كما تعلموه سنين طويلة من اساتذة الماركسية الأوائل ، فإن عليهم أن يقبلوا هذا التطور الثوري . والتطور الجدلي

قانون لايمكن أن يفلت منه الماركسيون وأفكارهم . فلا بد من الاعتراف بأن الماركسية قابلة للتجاوز حتى لو اختلفنا على ما إذا كان قد تم تجاوزها أم لا . ونحن نرى أن تطوير الماركسية لم يعد يحتمل أن تضاف إليه كل يوم افكار جديدة مناقضة لمنهجها ثم يقال إنها أفكار ماركسية لمجرد الفرحة بالانتماء إلى تراث فكري غني . ونضيف إن من الماركسيين أنفسهم من تجاوز في الممارسة النظرية الماركسية . وليس في هذا ما يعيب الماركسيين إلا " تهيبهم " التطوير الثوري للنظرية ، أي تجاوزها نوعياً إلى ما هو أكثر منها صحة وتقدماً ، حتى تظل الممارسة دائماً مستندة إلى نظرية ، وحتى يتحرروا من مخاطر التجربة والخطأ .

وتجاوز الماركسية لا يعني على أي وجه الاستغناء عن التراث الماركسي حتى لمن يريد أن يطورها ثورة إلى ما يتجاوزها . بل إن المصدر الأساسي للخطأ وهو " المادية الجدلية " ليست خطأ كلها . فهي صحيحة من حيث هي جدلية ولكنها ليست صحيحة من حيث هي مادية . دون أن يعني هذا انها لابد أن تكون مثالية لتكون صحيحة . ذلك لأن الحل الجدلي الصحيح للتناقض بين المادة والفكر هو الانسان . حيث يكون " الانسان " ، ذلك الكائن المنفرد بأنه " وحدة نوعية من الذكاء والمادة " ، هو العامل الأساسي في التطور . والواقع من الأمر أن كثيراً من الماركسيين ، منذ لينين ، يمارسون نضالهم على اساس من التسليم للانسان بهذا الدور القائد لحركة التطور الاجتماعي . فلا يبقى إلا تصحيح المنهج ليصدق مع الممارسة ، وذلك بأن نعرف القانون الذي يضبط حركة الانسان نفسه ، وحتماً .

وهو أمر سنعرفه بعد قليل .

وقبل ان نعرفه لابد لنا من ان نواجه سؤالاً انتظر أكثر مما يستحق .

المنهج الاسلامي

١٢- مقدمة عن التراث

عندما نتحدث عن المناهج والنظريات ونطرح ما نعرفه عن الحتمية ، والليبرالية ، والجدلية ، والمثالية ، والمادية ... الخ في محاولة لمعرفة كيف تطوّر واقعنا الاجتماعي ، يترّحم بعض الناس على الذين فقدوا جذورهم وتجاهلوا تراثهم فذهبوا يلتمسون المعرفة عند مفكري الغرب ، ويستوردون منهم أفكارهم ، وينسون أن الأوروبيين هم الذين استعمروا بلادهم واذلوا أمتهم وحطموا حضارتهم عامدين . وان مفكري الغرب قد أضلوهم أولاً ، ويضللونهم اليوم ، ولن يكفوا عن تضليلهم إلى يوم يبعثون . لأنهم بهذا التضليل سادوا ، وبهذا التضليل يحافظون على سيادتهم أو يحاولون استردادها ، وان السادة لايصدقون مع العبيد أبداً . ونواجه بدعوة عاطفة حيناً ، عاصفة حيناً آخر ، غاضبة في كل حين : أن عودوا إلى تراثكم تعرفوا كل شيء فقد سبق أسلافكم الغرب إلى معرفة ما تحاولون معرفته لو كنتم تعقلون .

تلك دعوة لها في الأمة العربية أنصار كثيرون فلا يتجاهلها إلا الذين يخادعون أنفسهم وكأنهم يخاطبون بما يقولون مجتمعاً غير هذه الأمة . ونحن لا ينبغي لنا أن نخادع أو نخدع أو ان نستعلي على الناس في أمتنا فنتجاهل دعوة لها بين الناس أنصار كثيرون . بل ننتبه فنجتهد فنجيب .

ولنتفق ، أولاً ، على اننا راغبون في أن نعود إلى تراثنا ، لا لنعرفه فقط بل لننميه . وهل يستطيع أحد حتى لو رغب أن يجتث جذوره وينسلخ عن تراثه ؟ .. قد يغالط نفسه ولكن تراثه يبقى فيه. ولنتفق ، ثانياً ، على أن الأوروبيين المستعمرين الذين الذين قضوا قروناً طويلة في " عزّ " السيادة على العالم سيحتاجون الى وقت طويل ، وغلى دروس صارمة ، ليتعلموا المساواة بين البشر . وأن مرض " تفوق الرجل الأبيض " ما يزال في دمائهم ، وهم يتلقون الآن الدروس الصارمة في معارك التحرر التي تخوضها الشعوب في بقاع كثيرة من الأرض وفي قلب المجتمعات الأوروبية نفسها . ولنتفق ، أخيراً، على أن بعض القضايا الفكرية التي تحدثنا عنها قد طرحها وناقشها أسلافنا من العلماء والمتكلمين على أوسع نطاق قبل بداية الألف الميلادية الثانية ، وكانت لهم فيها مذاهب ومدارس وصراعات وصلت إلى حد القتل والقتال انتصاراً للفكرة . ونعرف أن كثيراً من اسلافنا قد سبقوا كثيراً من مفكري أوروبا إلى كثير من الأفكار والنظريات . نعرف أن محي

الدين بن عربي سبق اكهارت إلى معرفة " وحدة الوجود " . وان الغزالي سبق دافيد هيوم إلى معرفة " السببية " . وان ابن رشد سبق وليم جتنر إلى معرفة " المنفعة " . وان ابن جيبرول الاندلسي سبق سبينوزا إلى معرفة " وحدة المادة والروح " . وان الفارابي سبق داروين إلى معرفة " التطور " . وان ابن سينا سبق ديكارت إلى معرفة " الآنية " . وان ابن خلدون سبق ماركس إلى معرفة " المادية التاريخية " ... الخ . ونعرف انه منذ القرن التاسع الميلادي ، وقبل أن يسجن الأوروبيون جاليليو بسبعة قرون ، كان كل من ابن خرداذبة ، وابن رسته ، والمسعودي قد اكتشف أن الرض كروية ، واستنبط ابن سينا فكرة عن الجاذبية ، وتولى البيروني قياس حيط الأرض هندسياً ... الخ . ونعرف أن اسلافنا قد اخترعوا الرقاص ، ورسموا الخرائط ، وانشأوا صناعة الطب والصيدلة وابتكروا الصفر ، وعلموا الناس الجبر واللوغرتمات ... الخ . بل نعرف أن " اخوان الصفا " كانوا في دراساتهم الفلكية قد أسموا يوم الأحد " يوم الشمس " ، ويوم الأثنين " يوم القمر " ويوم الثلاثاء " يوم المريخ " ، ويوم الأربعاء " يوم عطارد " ، ويوم الخميس " يوم المشتري " ، ويوم الجمعة " يوم الزهرة " ، ويوم السبت " يوم زحل " ، فترجمها الاوربيون واطلقوها أسماء لأيام الاسبوع ، ولم تزل .

كل هذا نعرفه جيداً ويعرفه بعض الأوروبيين ويعترفون به .

ولكن المسألة كلها ليست هنا . إنما المسألة هي اننا كما حملنا بذور المعرفة عمن سبقونا ، ونميناها ، ثم نقلناها إلى أوروبا ، تلقاها الأوروبيون فنموها ، فإذا بنا نلتقي بها مرة أخرى متطورة ، مصقولة ، مبلورة ، مرتبة ، مبوبة ، أغنى في المضمون وأتقن في الصنعة . نحن اذن لا ننهل من مورد للمعرفة متطفلين عليه ، بل نحن مثل كل الأمم التي اسهمت في التقدم الحضاري شركاء في التراث الانساني ، ومن حقنا ان نستفيد منه إذا أردنا ان نعود إل تراثنا لننميه ، ثم نقدم إلى البشرية مرة أخرى إضافة إلى ما يقدمه الآخرون . فعلى الذين يعتقدون اننا بعدنا عن تراثنا أن يعلموا جيداً اننا نضيف اليه ، الآن ، وننميه ، منطلقين من آخر طور انتهت اليه تلك السوابق التي كان اسلافنا من روادها .

هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى فإن العودة الى تراثنا ليست كلمة تقال ، بل جهداً يبذل في معركة ضارية نخوضها ضد الذين يريدون ان يقطعوا جذورنا وان يسلخونا من ذلك التراث . والعبرة هنا ليست بالمقدرة على اجترار التراث ولكن بالمقدرة على إنمائه . وتلك معركة لن ننتصر فيها إلا بذات الاسلحة متقنة الصنع ماضية الأثر التي تدور بها معارك العصر . إن اعجابنا ببطولة

المبارزين يلتحمون في قتال مباشر لا يعني ان نواجه طائرات الفانتوم بالخناجر . كذلك إذا كنا نريد ان نحافظ على تراثنا وننميه فإننا لن نستطيع هذا بالهروب إلى مخازن السلف الصالح بل نستطيعه فقط عندما نقبل التحدي الحضاري ونخوض صراعاته بأدواته .

ولسنا ننكر أن للمسألة وجهاً آخر .

وهو وجه مريض " بمركب النقص " الذي ورثناه من عهود المذلة تحت السيطرة الاستعمارية . فمع اننا نفضنا ، إلى حد كبير ، قيود العبودية المفروضة علينا من الخارج إلا أن كثيراً منا ما يزالون عبيداً . إن عقولهم ما تزال مكبلة بقيود الثقافة التي صاغها المستعمرون . فهم يتهمون تاريخهم الذي لا يعرفون من أمره إلا ما علمهم سادتهم ، ويخجلون من تراثهم الذي لا يعرفون منه شيئاً حتى لو كانوا قد عرفوا منه ما علمهم المستشرقون . ولا يقبلون الفكرة إلا مكتوبة بحروف لاتينية أو مترجمة عنها ، ويتخذون مما قاله المفكرون في أوروبا نموذجاً لما يقولون كان القول ما قاله الأوربيون . إن التحرر هنا يبدو خرافة مضللة . إذ أن محاولتنا تغيير واقعنا الاجتماعي بذهنية العبيد سيؤدي بنا – بدون ان ندري – إلى ان نعد القيود لمن يستطيع أن يضعها في أيدينا ، وأن نجهز عرش السيادة لمن يستطيع أن يفرض علينا إرادته . ولن يغير من أمرنا شيئاً ، حينئذ ، أن تكون قيودنا من صنع ايدينا أو ان يكون سادتنا من بني أمتنا ، فسنظل عبيداً لأننا عبيد.

هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى فإذا كان اقصى طموحنا من وراء تغيير واقعنا الاجتماعي أن ننضم إلى قافلة الحضارة الأوروبية ونصبح مجتمعاً أوروبياً فأولى بنا أن نعفي أنفسنا من عناء المحاولة . ولنضع مصيرنا في أيديهم ، ولو استأجرنا من بينهم قادة نترك لهم أمر صياغة مجتمعنا كما صاغوا مجتمعاتهم ، فهم أكثر دراية بما يفعلون . وتبدو الحرية هنا كذبة كبيرة . إن كفاحنا من اجل ان نغيّر " نحن " واقعنا الاجتماعي يعني أن قيامنا " نحن " دون غيرنا بهذا التغيير يتضمن شيئاً أكثر من عملية التغيير ذاتها ، وأكثر من تكرار التاريخ الأوروبي بكل ايجابياته وسلبياته في الوطن العربي . يتضمن استجابة تجسد ذواتنا كبشر لا يستطيعون أن يكفوا عن الخلق . ويتضمن اختياراً لما نريد من بين ما انجزوه ثم اضافة من عندنا على ما نريد . وذلك هو مبرر إصرارنا على ان نكون نحن المريدين البنائين لمصيرنا . وتتوقف تلك الاضافة ، قبل كل شيء ، على اقتناعنا بأن لدينا ما نضيفه إلى التقدم الانساني ، وإننا قادرون على إضافته لو حطمنا قيود

السيطرة والتخلف التي شلت مقدرتنا زمناً طويلاً . وهو اقتناع يبدو مستحيلاً إذا أفرغنا تاريخنا من مضامينه الحضارية ، واجتثثنا جذورنا ، وتجاهلنا تراثنا أو جهلناه ، ثم بقينا معلقين كالطفيليات بالذين ندعي أننا نرفض ان نكون لهم تابعين .

لا كهانة ، إذن ، ولا ضياع .

١٣- الدين والعلم :

بعد هذه المقدمة الخاصة نعود إلى مشكلة المنهج لنطرح السؤال الذي انتظر طويلاً .

ماذا كانت تفعل أمم الأرض قبل القرن السادس عشر ؟ وكيف طور الناس مجتمعاتهم قبل أن يعرفوا ما يسمى بالليبرالية ، والجدلية ، والمثالية ، والمادية ... الخ . إن كانوا قد طوروها إلى ما نعرف من حضارات غير منكورة بدون منهج فذاك تكذيب من الممارسة لما زعمناه منذ البداية من ضرورة المنهج لتطوير الواقع . وإن كانت ثمة مناهج قادت خطاهم إلى التقدم الحضاري فما الذي قاد خطاهم ؟ ..

الاجابة هي : الدين . قبل العلم كان الدين .

ولقد كانت الاديان ، كل الاديان ، إجابات عن أسئلة " علمية " طرحها تغيير الواقع . فمن خلال الممارسة بدون منهج (التجربة والخطأ) عرف الناس منذ البداية أن لكل شيء سبباً . وعرفوا أسباباً كثيرة لنتائج كثيرة . واستخدموا معرفتهم بنجاح في إشباع كثير من حاجاتهم . ومنذ البداية حتى الآن ومعرفتهم تنمو من خلال الممارسة . غير أنه منذ البداية أيضاً لاحظوا أشياء وظواهر تحدث بدون أن يعرفوا لها سبباً ، " فآمنوا " بأن وراءها قوة ، أو قوى مسببة لها ، وأسموا تلك " القوة " أو " القوى " ما شاءوا من أسماء .

فكانت الاديان منذ البداية تأكيداً لوعي الانسان على الحتمية كما عرفها من الممارسة اليومية .. هذا المفهوم " العام " للدين ما يزال حتى اليوم جزءاً من فكر كل إنسان . ويمكننا أن نؤكد أن لكل انسان على الأرض ديناً بهذا المفهوم . ويستطيع من يريد أن يختبر هذا التأكيد في نفسه أو فيمن يشاء .

ذلك لأنه بالرغم من التقدم المذهل في معرفة القوانين التي تضبط حركة الاشياء والظواهر ، وبالرغم من زحف العلم بمعدل فائق السرعة لاكتشاف مزيد من تلك القوانين ،

وبالرغم من السيطرة القديرة التي يمارسها الانسان على الطبيعة استخداماً للقوانين التي اكتشفوها ، فإن السؤال الذي شغل الناس منذ البداية عن ماهية " القوة " التي تحرك الاشياء والظواهر ما يزال يفتقر إلى إجابة علمية . إجابة قابلة للإثبات او النفي بالتجربة والاختبار . نحن نعرف كثيراً من ضوابط الحركة في الكون ، واتجاهاتها ، ولكنا لانعرف شيئاً ، معرفة علمية ، عن كيف بدأت الحركة وكيف تنتهي . أي ما يزال للميتافيزيقا عالم . وهو عالم وإن كان يضيق كلما اتسعت المعرفة العلمية إلا أنه لم يزل . وقد انفصلت الميتافيزيقا عن العلم عندما قبل الناس أن يتعاملوا مع الوجود " كما هو " وأن يحاولوا اكتشاف قوانين حركته ، ووجدوا في هذا ما يكفيهم لتحقيق ما يريدونه في المستقبل ، بدون حاجة إلى البحث في الماضي عن القوة التي حرّكت الوجود أولاً . وكان هذا الانفصال مقدمة لانطلاق العلم إلى مزيد من المعرفة . ولكن الميتافيزيقا لم تزل باقية تشغل الناس . ولكل إنسان ، أعلن هذا أو أنكره ، إجابة خاصة ، علنية أو خفية على ما تطرحه الميتاقيزيقا من أسئلة أو على ما يطرحه على نفسه من أسئلة عن "سر الوجود " . إن لديه " قوة ما " مهما يكن اسمها ، فهو يسند إليها ما لا يعرف سببه . وهو " يؤمن " بصحة اسناده ايماناً غيبياً لأنه لايستطيع أن يثبته علمياً ، وفي مشكلة الألوهية بالذات ليس الملحدون أقل إيماناً من غيرهم . غيرهم " يؤمن " بأن الله موجود . وهم " يؤمنون " بأن الله غير موجود . وكلهم عاجزون عن اثبات ايمانهم بالاختبار والتجربة العلمية. وكلهم فيما يؤمنون متدينون ، وأقلهم وعياً بمدى تدينه ، أو بمدى " تعصبه الديني " أولئك الذين يوهمون أنفسهم بأنهم قد حلّوا مشكلة الدين عندما أنكروا وجود الله .

بعد هذا لاتستوي الأديان في أحكامها التي تتصل بنظم الحياة وتطورها وهو ما يهمنا في هذا الحديث . فلا ينبغي أبدأ أن نتحدث بعد هذا عن " الدين " إطلاقاً بدون أن نحدد عن أي دين بالذات نتحدث . ونحن نتحدث فيما بعد عن الاسلام على وجه التحديد . لا لأننا نعرف عنه ما يسمح لنا بالحديث فحسب ، بل لأن للإسلام علاقة تاريخية بالواقع العربي الذي يشغلنا امر تغييره ، وهي علاقة كان جهلها أو تجاهلها حاجزاً كثيفاً بين جماهير هذه الأمة المؤمنة وبين الذين يخاطبونها من واقع الغربة عنها أو الاستعلاء عليها . سنعرف من أمر تلك العلاقة الكثير ويكفي أن نعرف منها الان أن العرب قد طوروا مجتمعهم ، ومجتمعات كثيرة ، وبنوا حضارتهم وأسهموا في الحضارة الانسانية ، وتحولوا هم من قبائل وشعوب مختلفة إلى أمة واحدة ، خلال قرون من النضال الثوري بدأ واستمر وأنجز ما أنجز باسم الاسلام وتحت رايته .

والسؤال الذي لامهرب منه لأحد من الإجابة عليه هو : كيف أنجزوا ما أنجزوا قبل أن يعرف أحد تلك النظريات التي نزعم أن معرفتها لازمة لتطوير مجتمعنا العربي ، وإننا لانستطيع ان نلتقي على غاية تطوره إلا إذا عرفناها ؟ ..

وفي الإجابة على هذا السؤال نجتهد فنقول :

١٤- المنهج الاسلامي

إن في الاسلام ذلك الجانب الميتافيزيقي الذي يتصل بمشكلة الالوهية . وفيه ذلك الجانب من أحكام التعامل بين الناس في شؤون دنياهم الذي يتصل بمشكلة النظرية . إذ النظرية هي التعبير الحديث عن المذهب كما نعرفه في التراث الفكري الاسلامي . وكلاهما لايدخلان في نطاق الحديث عن المنهج . إنما نحاول فيما يلي أن نعرف من الفكر الاسلامي منهج المسلمين في التطور الاجتماعي أو " منطق " التطور الاجتماعي في الفكر الاسلامي .

أولى مشكلات المنهج كما عرفنا هي " الحتمية " . انضباط حركة الاشياء والظواهر بقوانين حتمية . ولنلاحظ من الآن أن تعبير " القوانين " كما نستعمله يساوي في دلالته تعبير " النواميس " أو تعبير " السنن " كما هي مستعملة في الفكر الاسلامي . وعليه فإن "الحتمية" في الاسلام لايمكن لمسلم أن ينكره ويبقى مسلماً . فقد اتخذ الاسلام من انضباط نظام الكون وثبات نواميسه حجة على الذين لايؤمنون . ودعا الناس إلى أن يتأملوا ما في الكون من آيات أوسنن لا تتبدل . " سنة الله في الذين خلوا ولن تجد لسنة الله تبديلا " (الاحزاب : ٦٢) . " ولا تجد لسنتنا تبديلا " (الاسراء : ٧٧) . " أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ، والأرض مددناها والقينا فيها رواسي ، وانبتنا فيها من كل زوج بهيج " (ق : ٦ ، ٧) . " انظروا الى ثمره إذا أثمر وينعه " (الانعام : ٩٩) . " فالق الاصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً " (الانعام : ٦٩) . " " قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً الى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون . قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً الى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون " (القصص : ٧١ ، ٧٢) . " وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من اعناب وزرع ونحيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل " (الرعد ٤) . " ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم وألوانكم " (الروم : ٢٢) . " ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها ، وغرابيب سود ، ومن الناس والدواب والانعام مختلف ألوانه

كذلك " (فاطر : ٢٧ ، ٢٨) . " إن في السموات والأرض لآيات للمؤمنين وفي خلقكم " (الجاثية : ٤٣) . " إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون " (البقرة : ١٦٤) . " وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم " (الذاريات : ٢٠ ، ٢١) . " سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم " (فصلت : ٥٣) . " كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون " (البقرة : ٢٤٢) ... الخ . وهكذا نجد أن جانباً كبيراً من آيات القرآن يكاد يكون مقصوراً على تعليم الناس ، بصيغ شتى ، مدى ما في الكون من اتساق ونظام محكم . وهو يأخذ من هذا دليلاً على وجود الله وعلى وحدانيته أيضاً : " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " (الانبياء : ٢٢) .

وبعض كتّاب الفكر الاسلامي يرفضون النظريات التي قيلت في الحتمية لا لأنهم ينكرون انضباط حركة الاشياء والظواهر بقوانين حتمية أو نواميس لا تتبدل لأنهم ينكرون مصدر الحتمية كما تقرره تلك النظريات ليحتفظوا بإسناد الحتمية إلى الله باعتبارها آيته في خلق الكون . ولما كنا – هنا – لا نناقش هذا الجانب اللاهوتي من الفكر الاسلامي ، كما إننا قد تخلينا من قبل عن مناقشة التبريرات الميتافيزيقية للحركة ، فإننا نستطيع أن نترك لكل أن يسند الحتمية إلى المصدر الميتافيزيقي الذي " يؤمن " به ، ثم نلتقي على أن المنهج الذي كان دليل المسلمين في التغيير الاجتماعي يتضمن قاعدة اولى هي أن ثمة قوانين أو نواميس أو سنناً تضبط حركة الاشياء والظواهر " حتماً " بمعنى أن فعاليتها لا تتبدل .

وفي نطاق هذا التسليم بالحتمية تصدى مفكروا الاسلام خلال القرون الأولى بعد الهجرة لاستكمال منهجهم في معارك فكرية بالغة الخصوبة والعنف أيضاً دارت حول المشكلة التي تشغلنا منذ بداية هذا الحديث : ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين التطور الاجتماعي وحرية الارادة الانسانية . وقد عرفت في تاريخ الفكر الاسلامي بمشكلة الجبر والاختيار وقسمت الفقهاء والفلاسفة والمتكلمين إلى مدارس عدة.

أما أنصار " الجبرية " فقد ألغوا حرية الارادة الانسانية واستندوا في هذا إلى العديد من آيات القرآن قالوا أنها تسند الإرادة والفعل كليهما إلى الله وتحيل الانسان أداة لا إرادة لها ولا خيار. " والله خلقكم وما تعملون " (الصافات : ٩٦) . " ان هو الا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء الله " (التكوير : ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩) " إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى

ربه سبيلا وما تشاءون إلا أن يشاء الله " (الانسان : ٢٩) " ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين " (يونس : ٩٩) . " ختم الله على قلوبهم " (البقرة : ٧) ... الخ .

أما أنصار " القدرية " (قدرة الانسان على الفعل والاختيار) فمع تسليمهم بانضباط الوجود بسنن محكمة لا تتبدل أسندوا الإرادة والفعل إلى الإنسان واستشهدوا على هذا بعديد من آيات القرآن التي تضع الإنسان أمام مسئولية الاختيار بين أمرين أو أكثر وتحمّل كل إنسان مسئولية ما يختار ويفعل على أساس أن الحرية في الاختيار هي مناط المسئولية . " وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " (الكهف : ٢٩) . " إنا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً . إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفورا " (الانسان : ٢ ، ٣) . " ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين " (البقرة : ٧ ، ٨) . " من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نوءته منها " (الشورى : ٢٠) . " اليوم تجزى كل نفس بما كسبت " (غافر : ١٧) . " كل امريء بما كسب رهين " (الطور : ٢١) . " لايكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت " (البقرة : ٢٨٦) . " ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون " (يس : ٥٤) .

وإزاء صراحة النصوص لايكون عسيراً أن نهتدي إلى الوضع الصحيح للمسألة : فهم حرية الارادة الانسانية في نطاق حتمية سني الله ونواميسه . فهم الخاص في نطاق العام ، أو فهم الحرية في نطاق الضرورة كما يقول المحدثون . فكان الرأي هو أن المقدرة الالهية كما تجسدها سنن الوجود التي لا تتبدل هي الشرط الأول لمقدرة الناس على أن يختاروا وأن يفعلوا . والله على هذا الوجه هو خالق ما يفعلون . أما الناس ، فوثوقاً منهم بثبات ذلك الشرط وعدم قابليته للتبديل ، يختارون ما يفعلون على مسؤوليتهم عن الاختيار والفعل . وبقدر ما يلتزمون سنن الله بقدر ما يوفقون في تحقيق ما يريدون .

لوشئنا أن نصوغ هذا الرأي باللغة التي يجري بها هذا الحديث لقلنا : " (أن) الحتمية لازمة ليتصور الناس المستقبل الذي ينتظرهم " إذا " لم يتدخلوا في تغييره ، وليغيروا شروط فعاليتها ليحققوا المستقبل الذي يريدون ، أما أن يقع هذا المستقبل فعلاً أو لايقع فذلك متوقف على علمهم واحترامهم تلك القوانين أوالنواميس ، وبقدر ما نعرف وما نحترم القوانين أو النواميس التي تضبط حركة الواقع نستطيع ان نغيّره وهو ما قلناه فعلاً من قبل ، فإن كان قد

قاله غيرنا من مفكري الغرب بعد أن اكتشفوه عن طريق البحث العلمي بدون اسناد إلى الدين، فلا يهم مصدر المعرفة ، المهم أن هذي قاعدة ثانية من منهج المسلمين .

ثم تأتي المشكلة الثالثة التي عرفناها من الحديث عن تطور المنهج الجدلي وهي : في نطاق التأثير المتبادل بين الأشياء والظواهر ماهو العامل الأساسي في التطور ؟ ...

إن " الجبرية " كما قال بها بعض المجتهدين في الفكر الاسلامي " تقابل " أو تقارب "المثالية" عند هيجل ، وباستبعاد " الجبرية " لايمكن ان تنسب المثالية إلى المنهج الاسلامي . وهو أمر لايفطن إليه الذين يساوون بين الأديان في المثالية . غير أنه إذا كان المنهج ليس مثالياً فهو قاطع في رفض المادية . والمقولة التي تزعم أن المادة ، أو الطبيعة ، أو أدوات الانتاج المادية ، هي " العامل الأساسي " في حركة التطور الاجتماعي مقولة مناقضة للمنهج الاسلامي ذلك لأن الفكر الاسلامي مستقر منذ البداية ، وحتى الآن ، على أنه في نطاق التأثير المتبادل بين الإنسان والطبيعة المادية يكون الإنسان هو الفاعل الصانع المغيّر "المطوّر" .. وتكون الطبيعة المادية موضوع فعله . ويستعمل القرآن تعبير " السخرة " للدلالة على هذه العلاقة . وهو تعبير قوي الدلالة على أن الانسان هو صانع واقعه المادي والقادر المسؤول عن تغييره . " ألم ترى أن الله سخر لكم ما في الأرض والفلك تجري في البحر بأمره " (الحج : ٦٥) . " هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً " (الملك : ١٥) . " وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الانهار " (ابراهيم : ٣٢) . " وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار " (ابراهيم : ٣٣) . " وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلياً تلبسونها " (النحل : ١٤) . " وسخر لكم ما في السموات و ما في الأرض جميعاً " (الجاثية : ١٣) ... الخ . ويقطع القرآن في ان شيئاً من الواقع لن يتغير إلا إذا تغير الناس . " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم " (الرعد : ١١) . " وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون " (هود : ١١٧) . ومن هنا ذلك الاهتمام الفذ الذي يوليه القرآن للإنسان في آيات آمرة ، ناهية ، مرشدة ، مذكرة ، محذرة ، تستهدف جميعاً تقويم الإنسان ليكون " صالحاً " لدور القائد لحركة التطور الاجتماعي على الأرض التي " استخلف فيها " .

ذلك هو المنهج الاسلامي ويمكن تلخيصه في ثلاث قواعد :

أولاهما : إن كل الأشياء والظواهر منضبطة حركتها بقوانين أو نواميس حتمية .

ثانيهما : في نطاق هذه الحتمية يكون الانسان حراً في تغيير واقعه .

ثالثهما : الانسان وحده هو القادر على التغيير والمسؤول عنه .

في هذه القاعدة الثالثة يتجاوز المنهج الاسلامي المنهج الليبرالي الذي عرفنا أنه يكف الناس عن التدخل في حركة التطور الاجتماعي اتكالاً على غائية ميتافيزيقية ينسبها إلى ما أسماه القانون الطبيعي . وفي الفكر الليبرالي أقوال كثيرة في أن القانون الطبيعي هو إرادة الله . أياً ما كان من تفسير لتلك الغائية فقد عرفنا أن المنهج الليبرالي يمثل جبرية اجتماعية لا مفر منها لأنها جبرية طبيعية (فقرة ٦) . والجبرية غريبة على المنهج الاسلامي .

المهم أنه على هدي هذا المنهج المتميز أساساً بكشفه وتأكيده دور الانسان في تطوير الواقع ، وانفراده وحده بهذا الدور ، ومسؤوليته عنه ، استطاعت قلة من المسلمين أن يبدأوا واحدة من أعمق الثورات الاجتماعية أثراً في تاريخ البشرية . واستطاعت شعوب بكاملها أن تنتقل من بداوة الجاهلية الأولى إلى بناء حياة حضارية كانت في ظروفها التاريخية تفوقاً فذاً . وخلال قرون طويلة من الممارسة استقر المنهج في وعي الناس فأصبح " قيمة " تضبط مواقفهم بدون حاجة إلى إسناد ديني ، ومنه استمدت الحضارات التي قامت في ظل الاسلام ذلك الطابع الانساني المميز الذي لايخطىء الباحثون الاهتداء إليه . ومنه نعرف كيف كانت تلك " القيمة " مشتركة بين أناس صنعوا تاريخهم الحضاري معاً مع انهم ليسوا جميعاً مسلمين . التقوا في ممارسة الحياة على صحة المنهج الانساني فكانوا شركاء فيما أنجز على هديه بدون أن يؤثر في هذا اللقاء ، أو المشاركة ، اختلافهم في مصادر معرفته .

ونتعلم من ذلك التاريخ الغني أنه بالاضافة الى تحرر الانسان لا بد من تصديه ايجابياً لتغيير الواقع حتى يتغير . وإنه أياً كان الواقع فإنه قادر على تغييره ومسؤول عنه . ونتعلم ذلك الدرس العظيم : كيف استطاعت قلة قليلة من المسلمين أن يبعثوا من قلب الصحراء القاحلة نذراً الى عتاة المستبدين في الأرض ، ملوكاً وأباطرة ، أن " أسلموا تسلموا " . وبكل مقياس سوى ثقة الانسان الذي يعرف غايته ويحمل مسؤولية تحقيقها ، كانت تبدو تلك النذر مثالية . غير ان التاريخ لا يلبث حتى يثبت مقدرة الانسان على تحقيق غايته بالرغم من كل الظروف التي كانت تبدو حائلاً دونه وما يريد . فيخضع المستبدون كرهاً للنذر التي ظنوا انها خيالية .

١٥- لماذا فشلوا ؟

لماذا فشل المسلمون – اذن – في مواصلة تقدمهم الاجتماعي ؟

نصحح السؤال أولاً لأن صيغته غير صحيحة .

إذ أن الحديث عن الفشل يبدو حديثاً مجرداً من ظروفه التاريخية . فإلى نهاية القرن السادس عشر كانت المجتمعات التي دخلها الاسلام أكثر تقدماً من أي مجتمع آخر . أو على الأقل لم تكن أكثر تخلفاً من غيرها من المجتمعات المعاصرة . فقبل ذلك التاريخ – مثلاً – كانت الحروب الصليبية في بواعثها وفي قواها وفي نظمها وفي أهدافها محكاً للتمايز الحضاري ، ولا نقول العسكري ، بين المعتدين والمدافعين . وكانت تبدو موجة بربرية تحاول اجتياح مجتمع متحضر ، كما اجتاحته موجة غيرها شنها المغول البرابرة . وليس من المنكور أن تلك الحروب الصليبية كانت وساطة ، أو إحدى وسائط ، انتقال الحضارة من العرب الى أوروبا . وهذا لاينفي أنه لم تمض بضعة قرون حتى عادت القوى الأوروبية ففرضت سيطرتها على العالم مسلمين وغير مسلمين . ونحن نعرف أن تلك موجة رأسمالية . ومع ذلك لا نريد أن نحاكمها بما لم نعرفه إلا بعد أكثر من قرن من أنها كانت من أشد الموجات التي اجتاحت العالم عداوة للانسان . فقد استعبدت العالم بجيوش من عبيد الرأسماليين بل نقول انها في نشأتها الأولى كانت ثمرة تقدم علمي لا شك فيه . ولا شك في أن التقدم العلمي تقدم حضاري . هنا بدأ التخلف وهنا فقط يصح طرح السؤال عن الفشل على ان تكون صيغته :

لماذا فشل المسلمون في الدفاع عن مجتمعاتهم ؟

في حدود هذا الحديث عن المنهج نقول لم يفشل المسلمون . إن الذين فشلوا لم يفشلوا لأنهم مسلمون بل لأنهم لم يوفوا بمسؤوليات ترك لهم الاسلام مسؤولية الوفاء بها . ذلك لأن الاسلام وضع بين أيديهم أسس المنهج وترك لهم استكماله واستعماله .

علمهم أن ثمة قوانين أو نواميس تضبط حركة الاشياء والظواهر حتماً وترك لهم أمر اكتشافها ومعرفة شروط فعاليتها واستخدامها .

وعلمهم أن كل ما في الأرض والسماء مسخر لهم وترك لهم أمر اكتشاف عناصر الأرض والسماء وقواها ومعرفة كيفية تسخيرها لإرادتهم .

وعلمهم أنهم قادرون ومسؤولون عن تطوير واقعهم على ما يريدون وترك لهم إكتشاف مشكلات واقعهم وإمكانيات تغييره وغاية هذا التغيير .

كل هذا لأن الاسلام – كما هو – دين يخاطب الناس كافة ، في كل مكان وفي كل زمان . نقول الاسلام " كما هو " لأننا لا نستطيع ، وما ينبغي لنا ، أن نفهم الاسلام أو أن نحاول فهمه إلا كما هو مطروح في كتابه. وهو مطروح في كتابه على أنه خطاب إلى الناس كافة ، في كل زمان وفي كل مكان . وما كان الاسلام ليكون على هذا الوجه الانساني الشامل ، بغير قيود من المكان أو الزمان ، لو لم يترك للناس في كل مكان وفي كل زمان أن يتأملوا ويتعلموا ويكتشفوا ويعملوا ويغيروا وفاء منهم بمسؤوليات عن التطور الاجتماعي طبقاً لواقعهم وظروفه التاريخية .

وهكذا ، إذا كنا قد قلنا أن ما يسبق المنهج من مقولات ميتافيزيقية لا يؤثر في صحته إن كان صحيحاً علمياً ، فإن ما يلي المنهج من أحكام في منطلقات وغايات وأساليب التطور الاجتماعي متروك للاجتهاد . نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر ، أما ما هو المعروف وما هو المنكر فعلينا أن نكتشفه في واقعنا فنعرفه أو ننكره . وقد بدأ الاجتهاد مع بداية الاسلام . وكان النبي يجتهد فيما لم يأت به نص وكان يخطيء أحياناً في اجتهاده فيعتذر لأصحابه بأنهم أدرى بأمور دنياهم . ومن بعده اجتهد المسلمون في أمور دنياهم وصاغوا اجتهاداتهم في آراء وأفكار ومذاهب عديدة ومختلفة ومتصارعة في كثير من الأوقات . وكل اجتهاد ينسب الى صاحبه ولو أسماه مذهباً اسلامياً . وصحته انه مذهب (نظرية) في الفكر الاسلامي . ويتحملون مسؤولية ما في المذاهب من قصور ولهم فضل ما فيها من توفيق . وهي مذاهب لا شاملة في المكان ولا عامة في الزمان ولم تفلت من قانون التطور الحتمي . فاختلفت من مكان الى مكان ومن زمان الى زمان في المكان الواحد . كذلك فعل الامام الشافعي فغير في مذهبه عندما انتقل من العراق الى مصر . ومن قبله أوقف عمر نفاذ نص في القرآن (المؤلفة قلوبهم) في ظرف تاريخي لم يكن مسبوقاً في حياة المسلمين . ومن هنا لا يمكن فهم تلك الاجتهادات والمذاهب بعيدة عن ظروفها التاريخية الراهنة إلا ان تكون دعوة الى نظرية (مذهب) محددة اجتهد اصحابها فجاءت موفية بمسؤوليتهم كمسلمين عن بيان منطلقات وغايات واساليب التطور الاجتماعي كما يتطلبها واقع مجتمعاتهم . وهو اجتهاد يحتاج الى عناء فيهرب منه الكثيرون .

أياً ما كان الأمر فالاختلاف في الاجتهاد وتعدد المذاهب (النظريات) في الفكر الاسلامي لم يكن خروجاً على المنهج أو مساساً بوحدته . لأن ما يتحقق في كل واقع على حدة هو حصيلة

معالجة ذلك الواقع على ضوء المنهج . فإن اختلف الواقع اختلفت الحصيلة – الفكرية او العلمية – بالرغم من وحدة المنهج . ولما كان الاسلام لم يلبث أن امتد الى مجتمعات مختلفة في واقعها ومدى تطورها فإن حصيلة التطور الاجتماعي كانت مذاهب مختلفة وممارسة مختلفة ايضاً . فلم يكن هناك مجتمع اسلامي واحد حتى نستطيع أن نقول أن المسلمين عامة فشلوا بما يتضمنه هذا من ايحاء بانهم فشلوا لأنهم مسلمون .

وقد نجح المسلمون في تطوير حياتهم الاجتماعية ، أينما كانوا ، طوال الفترة التي كانوا فيها محتفظين بحريتهم في اكتشاف قوانين الطبيعة وقوانين التطور الاجتماعي . يوم أن كان العلم عبادة والاجتهاد مثوباً ولو كان خاطئاً . وعندما فقدوا حريتهم توقفوا عن التقدم بمعدل السرعة التي كانوا قد بدأوا بها مسيرتهم الحضارية فسبقهم غيرهم . وقد فقدوها في – مجتمعنا – يوم أن تستر الاستبداد بالخلافة وأصبح للأحاديث الموضوعة وللإجماع المصطنع وللقياس الخاطىء وللمذاهب الخاصة قدسية النص القرآني . وأطلقت الأحكام من حدودها في الزمان والمكان ، وتحولت دولة المسلمين إلى دولة كهانة يحكمها الخلفاء ورجال الدين بدلاً من العلماء والفلاسفة والمفكرين والباحثين . فتجمدت المذاهب في الشريعة على مضامين كسبتها في مراحل تاريخية سابقة ، فأصبحت قاصرة عن أن توفي بالحلول الصحيحة لمشكلات الحياة في مراحل تالية . فقام جمودها عائقاً في سبيل التطور . وهكذا كان قد قفل باب الاجتهاد ، استبداداً ، عائقاً دون تقدم المجتمعات الاسلامية ، وليس قفل باب الاجتهاد من الاسلام في شيء بل هو يناقض منهجه .

فلما جاءت المرحلة التاريخية الحاسمة ، واصطدمت دولة الخلافة الاسلامية بدول حررتها الليبرالية من قيود الكهانة الكنسية واستبداد امراء الاقطاع انهزمت وتفككت . وبذلك فقدت الشعوب حريتها جملة وستبقى فاقدتها طويلاً لأنها كانت قد فقدت حرية البحث العلمي والفكري وتخلت عن المنهج الاسلامي في مواجهة مشكلات التطور الاجتماعي . المنهج المتميز أساساً بكشفه وتأكيده دور الانسان في تطوير الواقع وانفراده وحده بهذا الدور ومسئوليته عنه . ومرة اخرى تثبت الممارسة أن الانسان هو قائد حركة التطور الاجتماعي وإنه يوم أن يفقد حريته فتشل مقدرته لا يتطور واقعه تطوراً صاعداً حتى لو تغير .

هكذا نعرف أننا لم نفقد حريتنا يوم أن بعدنا عن تراثنا ، وإنما بعدنا عن تراثنا يوم أن فقدنا حريتنا. ويكون التحرر هو البداية . واول قيد نكسره هو الخوف من ان نتأمل ونتعلم

ونكتشف ونعمل ونغير . وما يعنينا اكتشافه ، في هذا الحديث ، هي قوانين التطور الاجتماعي التي لا بد من معرفتها حتى نعرف كيف نغير واقعنا العربي .

- ٥ -

جدل الانسان

١٦- أزمة الفكر القومي وتفوقه :

إذا كانت المشكلة بالنسبة الى النظريات التي تحدثنا عنها محصورة في قصور المنهج فإنها بالنسبة إلى أكثر ما يكتب ، ثم ينسب ، الى الفكر القومي العربي مشكلة غيبة المنهج اطلاقاً . ان القليل من الفكر القومي العربي الذي نعرف له منهجاً واضحاً هو ما طرحه الليبراليون العرب . وذاك فكر عرفنا أزمته الخاصة وقصوره المتسق مع قصور منهجه عن الوفاء بنظرية للتقدم الاجتماعي في الوطن العربي (فقرة ٦) . إنه رجعي فأزمته أزمة اصحابه وبالتالي لا يعنينا أن يتجاوز أزمته . إنما الذي يعنينا هو الفكر المسمى قومياً تقدمياً أو ما ينسب اليه وهو كثير . وأزمة المنهج فيه واضحة . ففيه يتحدث الكثيرون عن الأمة العربية وعن القومية العربية وعن الوحدة العربية وعما يجب أو لايجب في الوطن العربي ... أحاديث كالمواعظ أو المناجاة الذاتية ، يعز معها الحوار ، لأننا لا نستطيع أن نعرف مما يقولون كيف عرفوا ما يتحثون فيه إلا ان يكون ترجمة لشعورهم بالانتماء القومي . والشعور بالانتماء القومي قد يكون ذا دلالة صحيحة على وجود أمة ينتمي اليها المتحدث ولكنه لا يصلح مصدراً لمعرفة منطلقات تطوير الواقع القومي وغايته وأسلوبه .

ولقد نلتقي في الفكر القومي بمن يرفض صراحة ، ويدين ، الالتزام بمنهج فيما يقول . وهذا لايصدمنا لأنه دفاع عن اسلوب قائم في الممارسة على محاولة التقدم من خلال التجربة والخطأ . فهو قريب من الحملات الدعائية ولا يرقى – فيما نقدر – الى مرتبة الاجتهاد الفكري . إنما الذي يصدم حقاً فهو غيبة المنهج كما يجسدها التلفيق بين المناهج في البناء الفكري الواحد . وقد أغرق مفكرو هذا الاتجاه الوطن العربي بكتب وكتابات كثيرة الصفحات ، ضخمة الكلمات ، عالية النبرات عن القومية والوحدة والاشتراكية ، استغلوا فيها تتابع الصفحات في الكتب استغلالاً غير خفي . ففي فصل يحدثنا الكاتب عن القومية والوحدة حديثاً موروثاً من اساتذة الفكر الليبرالي . وفي فصل تال يحدثنا عن الاشتراكية حديثاً غريباً أو مناقضاً ، لليبرالية كثيراً ما تقحم فيه إقحاماً التعبيرات المستعارة من التراث الماركسي بعد أن تسلب دلالتها الأصلية .

وفيما بين الفصلين ينقطع المنطق انقطاعاً فجاً ، فكأننا أمام كاتبين مختلفين تحدث كل منهما حديثاً خاصاً في فصل خاص . وعبثاً نحاول أن نجد علاقة بين القومية والاشتراكية إلا في العنوان الذي يجمع عادة بين الكلمتين . هذا الاسلوب في التلفيق لعلاج غيبة المنهج هو السمة السائدة في أكثر ما هو مطروح من الفكر القومي المسمى تقدمياً . وهو افراز مرحلة تاريخية وجد فيها الذين تعلموا القومية بمفهومها الليبرالي انهم محمولون بحكم ضرورة التنمية الاقتصادية على أن يكونوا اشتراكيين أو من دعاة الاشتراكية . وهم يمثلون التيار السائد في الحركة القومية العربية التي تحدثنا عنه من قبل (فقرة ٦) .

غير أن أزمة المنهج في الفكر القومي غير مقصورة على محاولات الجمع بين القومية الليبرالية والاشتراكية بل نجدها ، ربما أكثر وضوحاً ، في قول مطروح ومتردد في الأدب القومي العربي ، في كل الأدب القومي العربي تقريباً ، كما لو كان بدهياً وهو ليس من البداهة في شيء . ذلك هو القول بأننا مادمنا أمة عربية واحدة " فيجب " أن تكون لنا دولة سياسية واحدة . أما لماذا " يجب " ما بعد هذا فلا جواب . أو أن ثمة إجابات خاطئة كالقول الذي لاتخفى منابعه الليبرالية بأن الوحدة هي غاية الاتجاه "الطبيعي " للأمم . أو أن ثمة إجابات صحيحة وإن كانت هي ذاتها مبررة بغير القومية . مثل تلك الاجابات المبررة " بالمنفعة " التي يريد كل متحدث أن يتخذ الوحدة إليها سبيلاً فيتخذها حجة لوجوب الوحدة . فيجب أن تقوم الوحدة العربية لأنها نافعة – مثلاً – في التغلب على أزمة الزيادة المفرطة في كثافة السكان في دولة عربية أخرى . أو لتكون لنا دولة كبرى هي وحدها التي تنفع في عصر الدول الكبرى . أو لنستطيع إعداد جيش كبير وقوي هو وحده الذي ينفعنا في صراعنا ضد الامبريالية والصهيونية . أو لأنه بالوحدة نوفر الامكانيات المادية والبشرية اللازمة لبناء الاشتراكية رخاء وحرية ... الخ .

وقد قلنا ، ونعيد ، أن هذي إجابات صحيحة .

إنما المسألة هي كيف عرفنا أنها صحيحة ؟ ... إن كنا قد عرفناها عن طريق البحث العلمي في تلك الظاهرة الاجتماعية التي تسمى أمة ، والقوانين التي تضبط حركة تطورها حتماً ، فعرفنا منها أن المستقبل التقدمي لا يتحقق للأمة إلا في ظل دولتها القومية ، فإننا نلتزم " الوحدة العربية " غاية حتى في الحالات أو الاوقات التي لا تلمس فيها منفعتها الجزئية او المرحلية ، وحتى لو اقتضى تحقيقها تضحيات نقدمها مرحلياً أو يقدمها بعضنا ، يقيناً علمياً منا بأن ذلك هو ثمن التقدم المطرد للجميع ولو في المدى الطويل . أما إذا كنا قد عرفنا أنها إجابات

صحيحة قياساً على الحالة الملموسة إلى " المنفعة " ذاتها فذلك خطأ خطر لأن المنفعة ضابط ذاتي للحركة . ولو قبلناه ضابطاً لما يجب وما لا يجب لكان حجة علينا كما قد يكون حجة لنا . إذن لقبلنا مبررات العدوان منا ، أو علينا ، كلما بدا لنا ، أو لغيرنا ، أن العدوان نافع . إذن لقبلنا أن نختلف ونفترق في كل حالة على حدة ، ومن وقت لآخر ، حول ما هو نافع وما لا ينفع تبعاً لتقدير كل منا . إذن لاحترمنا السلبيين الذين يؤثرون العافية على مخاطر النضال من اجل الوحدة والعافية نافعة . إذن لأعجبنا فاقتدينا الاقليميين الذين يحققون في التجزئة ما ينفعهم . إذن لقدرنا حكمة الانتهازيين والمستسلمين والمرتدين الذين لا يجدون نفعاً في الوحدة أو الذين قد يجدون أن الوحدة لم تعد نافعة . إذن لكان علينا ، أمانة منا مع أنفسنا أن نكف عن تحريض الناس على الاستشهاد في سبيل الوحدة لأن الموت عدم فهو لا ينفع صاحبه شيئاً ... الخ .

ثم إنه إذا كانت الوحدة العربية تبرر المنفعة فإن المنفعة لا تبرر الوحدة العربية . إذ لو كانت المنفعة كما نعرفها من حاجتنا الملموسة هي ضابط معرفتنا ما يجب وما لا يجب لكان واجباً علينا أن نقبل الوحدة في الحدود التي نتغلب بها على أزمة السكان لا أكثر . أو إلى الحدود التي تكفي لقيام دولة كبرى لا أبعد . او بالقدر اللازم لبناء جيش كبير وقوي ولا نزيد . أو أن نسوي بين الوحدة العربية وبين وحدات جزئية داخل الوطن العربي بين كل مجموعة من الدول ترى أن في وحدتها نفعاً لها ، أو أن وحدتها أكثر نفعاً لها من الوحدة العربية الشاملة . أو أن نبارك وحدة العراق وايران ، أو سورية وتركيا ، أو السودان واثيوبيا ، كما نبارك وحدة العراق وسورية والسودان في دولة الوحدة العربية . أو أن تكون الوحدة الافريقية بديلاً مقبولاً عن الوحدة العربية ... الخ . وأخطر من هذا كله أن نراقب حسابات الوحدة سنوياً ، أو دورياً ، لنتأكد من أن " الأرباح " ثابتة أو مطردة . فإن انقضت المنفعة التي كنا من أجلها طلاب وحدة نرتد عن الوحدة ونقبل الانفصال .

فإذا لاحظنا أن في الوحدة العربية منافع جمة للشعب العربي ، وأن طرح أمثلة منها فيما يكتب عن الوحدة لازم ليختبر الناس في حاجاتهم الملموسة كيف يمكن أن تحل الوحدة مشكلات الناس ، وأنه لا مفر لكاتب أو متحدث عن الوحدة من أن يختار من تلك الأمثلة ما يناسب الظروف الجزئية أو المرحلية التي يدور فيها الحديث ، إذا لاحظنا كل هذا أدركنا مدى خطورة غيبة المنهج في الفكر القومي المسمى تقدمياً . ذلك لأنه بغيبة المنهج يغيب المبرر العقائدي للوحدة ومنافعها ، ما نعرفه ونلمسه منها ، وما لا نعرفه ولا نلمسه فتبقى الوحدة معلقة على ما نعرفه أو نلمسه من المنافع وحدها فإن حدث ان كانت معرفتنا المنفعة غير صحيحة ، أو أشبعت حاجتنا فانقضت

المنفعة ، سقطت الوحدة ... ربما إلى أن نحتاج إليها مرة أخرى . وكأن الوحدة لباساً نستبدل به لباساً غيره من فصل الى فصل . ونحن لا نخطيء كثيراً إذا قلنا إن الجانب الأكبر من الكتابات العربية عن الوحدة لا يزيد كثيراً عن أن يكون سرداً مبوباً لمنفع الوحدة كما يقدرها كاتبوه وهذا جهد جدير بالتقدير . لولا أنهم يستغنون فيه بالاجابة على السؤال السطحي : ما هي منافع الوحدة ؟ .. عن الاجابة على السؤال الأعمق : لماذا تكون للوحدة كل هذه المنافع ؟ .. ثم ينتهون إلى القول : ما دمنا أمة عربية واحدة " فيجب " أن تكون لنا دولة سياسية واحدة .

أياً ما كان الأمر فإن ذاك الوجوب " المفترض " استجابة لمبررات نفعية كثيراً ما يبدو كما لو كان " مفروضاً " بفعل دوافع استغلالية ، فيصد الناس عنه ، وربما الوحدة ذاتها ، لأن أحداً لا يقبل الإكراه في الرأي ولو كان الرأي نافعاً ، كما لا يقبل التقدميون الاستغلال ولو تستر بالوحدة . وهو – لاشك – ينطوي على قفزة فكرية تخلفت عنها – في أغلب الدراسات – ثغرة فاصلة بين الماضي والمستقبل . بين الأمة والوحدة . لم يكن صعباً على " الفطنين " المتربصين ان ينفذوا منها لكشف الخلل الداخلي في البناء الفكري لكثير من الدراسات المنسوبة الى الفكر القومي التقدمي . إذ عندما يفتقد البناء الفكري منهجه ويتقدم الى الناس بواجهة مزوقة بالمنافع الحالة ، لن يكون صعباً على من يريد أن يكشف عدم اللزوم المنطقي بين المنافع المطروحة والمبررات الفكرية المقدمة لها . ثم يقدم عن المنافع بديلاً يبدو أكثر منفعة ، أو يعدد ما يصاحب المنافع من اضرار تحيق بالنفعيين ، تمهيداً للتشكيك في جدوى الوحدة العربية أو لزومها احتجاجاً بضعف الحجة فيما قدمت اقلام بعض دعاة الوحدة والمدافعين عنها بدون منهج .

غير إن هذا ليس أخطر ما تمثله أزمة المنهج في الفكر القومي التقدمي إذ أن القوى المعادية للوحدة العربية لن تعجز – على أي حال – عن اختلاق حجج مضادة للفكر القومي التقدمي حتى لو كان بالغاً غاية الاحكام . كا ان القصور أو الخطأ في الاجتهادات الفكرية ليس غريباً ويتحمل كل مجتهد مسؤولية اجتهاده . إنما الخطر الحقيقي يتمثل فيما يسببه القصور في الفكر القومي من اضطراب داخل الحركة القومية ذاتها . حيث تؤدي غيبة المنهج في الفكر القومي التقدمي الى عجزه عن توحيد القوى العريضة التي تتبناه وترفع شعاراته وتتحرك على هديه . فنرى الناس ، أغلب الناس إن لم نقل كل الناس تقريباً ، متفقين على أن غايتهم " الحرية والوحدة والاشتراكية " أو أياً ما كان ترتيب الكلمات ما دامت تعني معاً إقامة دولة الوحدة الاشتراكية والديموقراطية في الوطن العربي . فإذا ما تحاوروا مع غيرهم ، أو فيما بينهم ، نرى الكلمات الواحدة وقد أصبحت ذات دلالات مختلفة . فلا يتفقون على مفهوم الحرية ولا على الطريق اليها .

ولا يتفقون على الطريق إلى الوحدة ولا على بنائها الدستوري . ولا يتفقون على مضمون موحد للاشتراكية ولا على كيفية بنائها في الوطن العربي . ولا يعنون – حتى مجرد عناية – بالاتفاق على فهم واحد لتلك المشكلة بالغة الخطر والخطورة ونعني بها مشكلة الديموقراطية . ثم ، وهذا أخطر ما في الأمر ، لا يتفقون على العلاقة بين الحرية والوحدة والاشتراكية ، لا على المستوى الفكري ولا على المستوى التطبيقي . كل هذا وهم يتحركون في اتجاه " الحرية والوحدة والاشتراكية " كما يفهمها كل فريق منهم . فإذا بهم عاجزون عن أن يلتقوا في قوة مناضلة واحدة ، أوحتى على أن يجنبوا قواهم الصدام والصراع فيما بينهم ، لأن غيبة المنهج في الفكر القومي التقدمي الذي يرفعون – جميعاً – شعاراته تحول دون أن يلتقوا على " نظرية " قومية تقدمية واحدة يحتكمون اليها فلا يختلفون فلا يبقى إلا أن يحتكم كل فريق إلى " نظريته " الخاصة ويحاكم بها رفاقه . فنرى القوميين التقدميين في الوطن العربي فرقاً موحدة الغايات ، موحدة الشعارات ، ممزقة الصفوف .

وهكذا نرى أن الوحدة الفكرية بين القوميين التقدميين متوقفة على حل مشكلة المنهج في الفكر القومي التقدمي ، وانه – في هذا – ما يزال في حاجة الى مزيد من التأصيل الذي يدخل به الوجود القومي إطار " نظرية " الحركة ويلتقي فيها بالمستقبل فيتصلان . أي أننا في حاجة الى معرفة كيف يكون الوجود القومي الذي هو محصلة تاريخ ماض ضابطاً لحركة تصنع المستقبل . كيف يكون الانتماء القومي السلبي التزاماً حركياً ايجابياً . ونحن لا نعرف هذا إلا إذا عرفنا القوانين التي تضبط حركة المجتمعات من الماضي الى المستقبل . وهي معرفة مفتقدة في أكثر الاجتهادات التي تنسب الى الفكر القومي التقدمي.

ومع هذا ، أو بالرغم من هذا ، فإن الفكر القومي التقدمي أكثر تفوقاً في صحته من أي فكر آخر مطروح في الوطن العربي . إن غيبة المنهج فيه حالت دون الوحدة العقائدية بين القوميين التقدميين وبالتالي حالت دون أن يتحولوا به إلى قوة واحدة منظمة ، قومية تقدمية معاً . وتلك سلبية نعرفها ونعترف بها . ولكنه في هذا لا يفتقد ما يملكه غيره من اي فكر يزعم التقدمية في الوطن العربي . الفكر الليبرالي قائم على منهج يبرر الوحدة ولا يبرر الاشتراكية (فقرة ٦) فهو رجعي . الفكر الماركسي قائم على منهج يبرر الاشتراكية ولا يبرر الوحدة (فقرة ١١) فهو اقليمي . وهكذا يصوغ القوميون وغير القوميين أفكارهم عن " الوحدة الاشتراكية " ، من وتبعاً ، لحصيلة التجربة والخطأ في ساحة الممارسة وفي هذا يستوون . ثم يتفوق الفكر القومي في التزامه إطار ووعاء للنضال الاشتراكي ، وهو بهذا يلتقي التقاء صحيحاً بالواقع العربي ، وتستجيب له

معطيات هذا الواقع على وجه لا تجده الافكار الاخرى ، وتحقق الحركة القومية بالرغم من هزائمها ، انتصارات لا تستطيع تحقيقه حركة أخرى ، وتحظى بانتماء أعرض الجماهير التي تبدو محصنة ضد الفكر اللاقومي بالرغم مما تعرفه وتعترف به من ان فكرها القومي التقدمي غير قادر على أن تتحول به الى قوة قومية تقدمية واحدة .

أكثر من هذا تفوقاً – فيما نرى – هو انفتاح الفكر القومي التقدمي في الوطن العربي على التراث الفكري الانساني وتحرره من الجمود ومحاولته الدائبة تصحيح مضامينه وإنمائها . ما يزال بعض الماركسيين في الوطن العربي لا يحتجون إلا بما قاله ماركس في علم الاجتماع وإلا بما قاله انجلز في علم الطبيعة منذ مائة سنة . وما يزال غيرهم لا يحتجون إلا بما قاله الفقهاء منذ عشرة قرون . وكأن شيئاً لم يحدث في علم الاجتماع أو علم الطبيعة منذ ماركس وانجلز . وكأن المعرفة الانسانية لم تتقدم خطوة منذ أن توقف اجتهاد الفقهاء او أوقف . وتلك قيود ثقيلة تضع المستقبل تحت رحمة الماضي . هذا بينما الفكر القومي التقدمي في الوطن العربي يواكب حركة الحياة الانسانية خطوة خطوة وجيلاً جيلاً . ويعب من منابع التقدم العلمي عباً . يحمله الآن وينميه جيل اشتراكي تجاوز اساتذته من جيل الليبراليين ولمّا يمنح بعد كل ماهو قادر عليه من عطاء . وتقتحمه بجرأة خلاقة عقول شابة تنتمي الى عصر الذرة لا تجد في مضامينه ولا في تقاليده ما يحول بينها وبين التصدي لمسؤولية الابداع الفكري ، بل ترى في انطلاقته النامية ملامح المستقبل الذي هي صاحبته .

وهذا فضل كبير .

ثم هذي ملحوظة تستحق الانتباه .

فيها نرى الفكر القومي التقدمي يبدأ بداية متفوقة في صحتها . وفيها نرى الأمة العربية تصوغ أفكار أبنائها بدون أن يدري كثير منهم إن الدارس المتابع للفكر القومي وتطوره ، كما لا شك يصدم بغيبة المنهج الذي يصل بين المقدمات والنتائج ، لا بد يعجبني صحة أغلب المقدمات وصحة أغلب النتائج بالرغم من انقطاع الصلة المنطقية بينها . وكان مصدر الصحة في القول يقع خارج نطاق ما يقال . والحق انه كذلك . فبقدر ما درسنا وتابعنا نعتقد أن مرجع الصحة في الفكر القومي التقدمي المطروح في الوطن العربي الى أن كل الاجتهادات تخفي ورائها تسليماً صامتاً ومفترضاً بأن الانسان هو الذي يصنع مستقبله لأنه هو العامل الاساسي في التطور . ويفصح بعض المجتهدين فيسمونه " المنطلق الانساني " . وهذا – فيما نعتقد أيضاً – هو العنصر

المشترك المميز لكل الدراسات التي تكون بمجموعها مصادر الفكر القومي التقدمي . إنها دراسات منطلقة من " نظرة " واحدة مشتركة بين كل الدارسين ، بصرف النظر عن تفاوتهم في مدى القدرة على تأصيلها أو مدى التوفيق في تطبيقها ، تلك هي " النظرة " الى الانسان باعتباره العامل الاساسي في التطور . فإذا لاحظنا أن كل النظريات التي بدأت بإنكار هذه الحقيقة قد تجمدت ، أو انتهت بعد معاناة الفشل الى قبولها ، لأدركنا كيف بدأ الفكر القومي التقدمي بالرغم من اختلاف الكاتبين اختلافاً قد يصل الى حد التناقض فيما يتجاوز " النظرة الانسانية " الى الواقع وحركة تطوره .

لسنا نعرف تفسيراً له إلا انهم ينتمون إلى أمة بدأت ونمت واكتملت تكويناً واكتسبت تراثها الحضاري خلال معاناة تاريخية طويلة كان منهجها منذ البداية " متميزاً أساساً بكشفه وتأكيده دور الانسان في تطوير الواقع وانفراده وحده بهذا الدور ومسؤوليته عنه ... (وأنه) خلال قرون طويلة من الممارسة استقر المنهج في وعي الناس فأصبح قيمة تضبط مواقفهم ..." (فقرة ١٢) وفي رأينا أن " الانسانية " كقيمة حضارية كسبتها الامة العربية خلال مراحل تكوينها القومي هي التي تعبر عن ذاتها فيما يكتبه القوميون التقدميون فيعالجون مشكلات واقعهم انطلاقاً من " افتراض" مسلم به هو أن الانسان هو العامل الاساسي في حركة التطور . وهي هي التي تفسر تلك الاستجابة التي يلقاها الفكر القومي التقدمي لدى اعرض الجماهير العربية التي تشكل العنصر البشري من الأمة العربية . استجابة الفطرة التي صاغها التراث الحضاري لأمتهم استجابة الذي يلتقي بذات أفكاره . وهي هي التي تصدهم عما يناقضها صداً يسبق البحث العلمي ولا يتوقف عليه وإن كان البحث العلمي إن تصدى له برره . وهكذا تصوغ الأمة العربية بتراثها الحضاري أفكار ابنائها حتى من لا يفطن منهم الى حضورها في ذاته . ومنه تعرف لماذا تزاحم " النظرة الانسانية " المنهج المادي فيما يطرحه بعض الماركسيين من العرب مزاحمة وصلت الى حد محاولة " تعريب " الماركسية . إنها محاولة لإنهاء الصراع في ذواتهم بين ما يتمثل فيهم من تراث وبين ما تعلموه في بعض الكتب .

هذا شأن الفكر القومي التقدمي إجمالاً كما نراه من خلال صلته بمشكلة المنهج . وليس من شأن هذا أن ينكر قيمة بعض الدراسات الطليعية في الفكر القومي التقدمي التي قامت على أسس منهجية واضحة وإن كانت قاصرة . ومؤدى كل هذا ، وخلاصته ، إن كل الفكر القومي التقدمي الذي يبدأ من الوجود القومي وينتهي الى الوحدة الاشتراكية قائم على " نظرة انسانية " واحدة هي أن الانسان هو العامل الاساسي في حركة التطور الاجتماعي . وليس " المادة " وهو ما

ينفي انها نظرة مادية . وليس " الفكر " وهو ما ينفي انها نظرة " مثالية " . انها نظرة " انسانية " : هذه النظرة المميزة للفكر القومي التقدمي في الوطن العربي هي المهد لاستجابة الناس له في الواقع العربي ، وهي التي تقربه من الحلول الصحيحة لمشكلات الشعب العربي . وأما مرجع ما فيه من قصور عن تحويله الناس إلى قوة جماهيرية واحدة فهو انه لم يستطع أن يكتشف من النظرة الانسانية الصحيحة الى الواقع ، المنهج الصحيح لتغيير الواقع .

١٧ – المنهج الانساني

عرفنا من حصيلة الممارسة على هدى مناهج عدة إن تحرر الانسان شرط أولي لامكان تغيير الواقع الاجتماعي إلا أن التطور الاجتماعي لا يحدث تلقائياً نتيجة ممارسة الحرية الفردية (عرفناه من الممارسة الليبرالية) . وأن انتظار ليدخل الانسان في سياق حركتها التاريخية لايؤدي إلى تطويرها بل على الناس إن أرادوا التقدم الاجتماعي أن يتصدوا ايجابياً لحركة مجتمعاتهم ليقطعوا مسيرتها التلقائية ويطوروها إلى ما يريدون حتى تتطور (عرفناه من الممارسة الماركسية) وأن الناس قادرون على تطوير مجتمعاتهم ولو كانت متخلفة ، وبرغم كل العقبات المادية التي تقف في طريقهم ، وعندما يفقدون هذا الدور القائد لحركة التطور الاجتماعي تركد المجتمعات وتتخلف (عرفناه من الممارسة في ظل الاسلام) . وان الانطلاق من الانسان باعتباره العامل الاساسي في التطور الاجتماعي هو التقاء صحيح بالواقع الاجتماعي تستجيب له معطياته وأعرض جماهيره إلا أنه يبقى قاصراً عن تحقيق الوحدة الحركية بين الجماهير العريضة ما لم يتحول إلى منهج انساني (عرفناه من الممارسة القومية) .

وهكذا يمكن أن نقول أن كل المناهج والنظريات والافكار والمواقف كانت صحيحة أو غير صحيحة ، أي صدقت توقعاتها في الممارسة أو لم تصدق ، بقدر ما اقتربت أو ابتعدت عن هذه الحقيقة الموضوعية : " في نطاق التأثير المتبادل بين الاشياء والظواهر يكون الانسان هو العامل الاساسي في حركة التطور الاجتماعي ، دائماً ، وفي كل الظروف " .

غير أننا ، بهذا وحده ، لانكون قد حللنا مشكلة المنهج . إنما نكون قد قطعنا المسالك الفكرية الهاربة من البحث عن حل لمشكلة المنهج في الانسان نفسه . ووصلنا إلى مواجهة المشكلة كما هي بدون تزييف . لنستطيع أن نقول أنه إذا كانت مشكلة المنهج هي : " ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين التطور الاجتماعي وحرية الارادة الانسانية " فإن حلها متوقف على ما إذا كان الانسان نفسه خاضعاً في حركته ، أو غير خاضع ، لقوانين حتمية . إن كان خاضعاً فحل المشكلة

هو أن نكتشف تلك القوانين لنعرف منها كيف يكون خاضعاً لها وحراً في الوقت ذاته . أما إن كانت حركة الانسان غير خاضعة لقوانين حتمية فلا يوجد منهج لتغيير الواقع الاجتماعي وبالتالي لا توجد مشكلة . وتكون كل محاولة لتطوير الواقع الاجتماعي نحو غاية معينة من قبل ، عن غير طريق التجربة والخطأ ، محاولة عابثة أو غير علمية على الأقل . لأن انعدام المعرفة بقوانين الحركة ، أو انعدام قوانين الحركة ، يحول دون المقدرة على توقع المستقبل التلقائي فيحول بالتالي دون المقدرة على صنع المستقبل الذي نريد (فقرة ٢) .

والانطلاق من الانسان " كموضوع " للبحث العلمي من أجل حل مشكلة المنهج أو محاولة حلها لا يعني إعداد قائمة بملكاته نختار مفرداتها على ضوء مقولات فكرية اخترناها من قبل ونريد أن نصل بينها وبين الانسان . فنقول – مثلاً – " إن له يدين رائعتي التكوين " كما قال بليخانوف ليصل الانسان وصلاً تعسفياً بما كان يؤمن به – ابتداء – من أن أدوات الانتاج هي المحرك الأول للتطور الاجتماعي ، أو نقول انه كائن حي ، عاقل ، اجتماعي ، منتج ، مريد عاطفي ... الى آخر تلك الاوصاف التي قد تكون صحيحة وإن كان يمكن ان تضاف اليها قائمة أخرى بأوصاف صحيحة ايضاً لعل من أهمها تمييزاً للانسان أنه : ناطق . لنرتب على كل ملكة من ملكاته ما نشاء من نتائج فنقول – مثلاً – انه ناطق ، فله لغة ، تجمع بينه وبين غيره ، فتكون مميزاً للآمة ... فالانسان – اذن – قومي . ثم نجمع بين كل ما اخترناه من نتائج رتبناها على ملكات اخترناها لنقول في النهاية : ما دامت مقولاتنا الفكرية متصلة بملكات الانسان فإنها حصيلة منهج " انساني " في معرفة منطق التطور الاجتماعي . كل هذا افتعال . لأن كل هذا أو بعضه قد يصلح أن يكون موضوعاً لعلم دراسة الانسان (الانثروبولوجيا) ولكن علم دراسة مناهج حركة الاشياء والظواهر والمجتمعات شيء آخر . انه يأخذ الاشياء والظواهر والانسان نفسه مواضيع للبحث عن القوانين التي تضبط حركتها . وما يهمه من الانسان وهو يبحث عن قوانين حركته الاجتماعية هو اكتشاف " كيف " يستعمل الانسان ملكاته من أول يديه الرائعتين إلى آخر لغته الجميلة ، وليس اكتشاف كم من أمور يستطيع الانسان أن يفعلها استعمالاً لملكاته المتعددة . ذلك لآن غاية البحث العلمي في الانسان لحل مشكلة المنهج ان يجيب عن السؤال : كيف يمارس الانسان دوره القائد لحركة التطور الاجتماعي .

والبحث العلمي لمعرفة الاجابة على هذا السؤال بحث ممكن وسهل ذلك ، ذلك لأن البحث العلمي يبدأ بملاحظة حركة " الفرد " فإن ثبت إطراد حركته على قاعدة واحدة أصبحت القاعدة قانوناً عاماً يحكم حركته وحركة النوع الذي ينتمي اليه . وعندما يكون الانسان هو

موضوع البحث العلمي يكون البحث ميسوراً لكل من يريد ويقدر بغير حاجة الى (وبعيداً عن أي حاجة الى) إسناد ميتافيزيقي أو تأمل مثالي فهاهو الانسان في كل منا وفي أي آخر ، ظاهرة نوعية محددة ومتكررة ، قابلة دائماً للملاحظة العلمية لاكتشاف ما قد يكون من قوانين تضبط حركتها وقابلة دائماً لاختبار تلك القوانين فيها مرة أخرى ، وما نشاء مرات ، لمعرفة مدى صحة ما اكتشفناه . فإن اكتشفنا القوانين التي تضبط حركة الانسان حتماً يسهل علينا بعد هذا أن نعرف ضوابط حركة التطور الاجتماعي . ذلك لأن الانسان هو " المفرد " المشترك في كل الظواهر الاجتماعية في كل مكان وفي كل زمان . فإذا اكتشفنا ان له قانوناً يضبط حركته حتماً بمعنى أنه يتطور طبقاً له ولا يتطور إلا طبقاً له ، نرد هذا المفرد المشترك إلى ما يؤثر فيه ويتأثر به . أي إلى ظروفه (مجتمعه) وبهذا نرجع الى الظاهرة الاجتماعية ذاتها فإن اضيف اليها حدها الزماني أصبحت ظاهرة تاريخية . غير ان الظاهرة وتاريخها وحركتها إلى المستقبل تكون غير مفهومة إلا على ضوء القانون الذي اكتشفناه . إذ عن طريق معرفة ما أثر في فعاليته أو تأثر بها ، في واقع معين في زمان معين ، يمكن فهم الواقع وكيفية تغييره عن طريق التحكم في العوامل المؤثرة والمتأثرة بقانون حركة الانسان .

حل مشكلة المنهج – اذن – يقتضي دراسة خاصة في الانسان كظاهرة نوعية متفردة بأنها " وحدة من الذكاء والمادة " لاكتشاف قوانين حركته التي تضبط علاقته بغيره من الناس وبالطبيعة وبالوجود الشامل الذي يحتويه هو وغيره والطبيعة معاً . وقد تكفلت نظرية " جدل الانسان " بهذه الاضافة على الوجه المطروح باستفاضة في كتاب " أسس الاشتراكية العربية " (ص ٥٩ وما بعدها) . ومن هنا يعتبر "جدل الانسان" هو المنهج الذي يفسر النتائج الصحيحة لكل الدراسات والمواقف التي تنطلق من التسليم بأن الانسان هو العامل الاساسي في التطور إذ ان " جدل الانسان " هو النظرية التي أوضحت " كيف " يكون الانسان هو العامل الاساسي في التطور . كيف يمارس الانسان دوره القائد لحركة التطور الاجتماعي .

١٨ – ماهو جدل الانسان ؟

لقد كان كتاب " أسس الاشتراكية العربية " كله مخصصاً لطرح " جدل الانسان " كمنهج واختبار صحته في عديد من القضايا : الحرية الديموقرطية ، حركة التاريخ ، الاشتراكية ، الأمة ، القومية ، الوحدة ، التنظيم ، الأخلاق ... الخ . وكان من بين وسائل اختباره الاحتكام اليه ثم الى " المادية الجدلية " في فهم بعض تلك القضايا لنعرف ايهما أصدق مع

حصيلة الممارسة . ولسنا نستطيع أن نعيد هنا ما هو مطروح هناك . إنما نقدم منهج " جدل الانسان " لنعرف كيف نستخدمه حتى نستخدمه بعد أن نعرف في صياغة " نظرية " تغيير الواقع العربي . وفيما يلي نقدمه على الوجه الذي يسهل الرجوع اليه فيما بعد .

" جدل الانسان " منهج لتغيير الواقع . فلا هو مقولة فلسفية فيما وراء الواقع ولا هو " نظرية " تحدد منطلق تغيير الواقع وغايته واسلوبه . إنما هو مجموعة من القواعد والقوانين الموجودة في الواقع الموضوعي . إذ نعرفها فنلتزمها نستطيع أن نغيّر الواقع . وليس " جدل الانسان " ابداعاً غير مسبوق بل هو المنهج الجدلي بعد ان صححته التجربة . ولكن ليس تكراراً لما سبقه لأنه يختلف عنه فيما صححه . وعلى هذا فإن منهج " جدل الانسان " يتضمن

(١) أصلاً مسبوقاً

(٢) وإضافة من عنده

(٣) تصحح قانون الجدل

(٤) وتحل مشكلة المنهج

(٥) وتنتهي الى صيغة جديدة للمنهج الجدلي .

أولاً – الأصل :

١- يقوم " جدل الانسان " على ذات القاعدة التي قامت عليها مناهج كثيرة في التطور ، ونعني بها : إن كل الاشياء والظواهر منضبطة حركتها من الماضي الى المستقبل بقوانين حتمية معروفة أو تمكن معرفتها . ويذهب " جدل الانسان " ، مع بعض تلك المناهج وخلافاً لبعضها الآخر ، إلى ان الانسان نفسه لا تفلت حركته من هذا الانضباط الشامل لحركة كل الاشياء والظواهر.

ومنه نتعلم :

إنه مادام " انضباط الاشياء والظواهر في حركتها من الماضي الى المستقبل بقوانين أو نواميس حتمية شرطاً أولياً لإمكان تغيير الواقع " (فقرة ٢) فإن تغيير واقعنا مهما تكن صعوبته هو أمر ممكن . وبهذا تسقط مبررات اليأس والسلبية ولا يبقى إلا ان نعرف كيف نحقق هذا " الممكن " . ويرشدنا " جدل الانسان " إلى الخطوة الأولى : معرفة الواقع الذي نريد أن نغيّره ، كما

هو ، معرفة صحيحة عن طريق البحث العلمي فيه لاكتشاف القوانين التي تضبط حركته ، وشروط فعاليتها ، وكيفية التحكم في تلك الشروط لنعرف كيف نحقق الممكن الذي نريد . بهذا يفرض علينا " جدل الانسان " أن نتحرر من المثالية التي تخضع حركتنا لتصورات فكرية مجردة غير قابلة للتحقيق ثم أن نبحث وندرس ونتعلم حتى نعرف واقعنا وكيف نغيّره . وينذرنا " جدل الانسان " منذ البداية بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تغيير الواقع لتحقيق أحلام غير قابلة للتحقق لأنها لا تتفق مع حتمية القوانين التي تضبط حركة الواقع الذي تريد أن تغيّره . أو أية حركة تستهدف من تغيير الواقع ما هو ممكن ولكنها تفتقر إلى " العلم " بما تريد أن تغيره . تلك مثالية والمثالية فاشلة .

٢- ويتضمن " جدل الانسان " ويأخذ عما سبقه ما عرفناه عند الحديث عن الجدلية (فقرة ٩) من ان كل الأشياء والظواهر

(١) يؤثر بعضها في بعض

(٢) خلال حركتها التي لا تتوقف

(٣) فتلحقها تغيرات مستمرة .

ويتفق مع بعض المناهج السابقة في أن تلك القوانين الكلية الثلاثة تضبط حركة كل الاشياء والظواهر بما فيها الانسان نفسه .

ومنه نتعلم :

أن ندرس ونتابع ونستوعب ونستفيد من الشروح الجديدة التي قدمها ، ويقدمها ، الفكر الانساني لهذه القوانين الثلاثة فنعرف – أولاً – اننا عندما نحاول اكتشاف واقعنا لنغيّره لا يكفي ان نعرفه كما هو وحده ومعزولاً عن غيره . بل لابد لنا أن نكتشف معه ما يتأثر به وما يؤثر فيه من خارجه . ثم عندما نحاول تغييره أن ندخل في حسابات التخطيط لتغييره ، وفي تقدير القوى اللازمة لهذا التغيير ، وفي وسائل التغيير ذاتها ، ذلك التأثير المتبادل بين واقعنا وغيره فنعد مقدماً ونستعد لما تولده حركة التغيير – حتماً – من أفعال تؤثر في غير واقعنا ومن ردود أفعال تؤثر في واقعنا . ونحن لا نستطيع ان نقدر هذا التأثير المتبادل تقديراً صحيحاً إذا اكتفينا بما نعرفه في زمان معين ولو كان صحيحاً . ذلك لأننا يجب ان نعرف – ثانياً – إن واقعنا وغيره في حركة دائمة فلا نقيم خطط تغيير واقعنا كما لو كان ثابتاً . إن الانتباه إلى حتمية قانون الحركة

يحتاج منا إلى تدريب شاق . لأننا أنفسنا نتحرك مع الواقع فيصعب على كثير منا أن يدرك الحركة ذاتها فيتصور أن الواقع حاضر . إنه حاضر معنا وبالنسبة الينا لأننا نصاحبه في حركته . ولكنه ونحن معه في حركة دائمة من الماضي الى المستقبل . إننا نتغلب على هذه الصعوبة إذا اعتدنا ان نضيف إلى قائمة الاسئلة التي نطرحها لنعرف من اجابتها ما هو الواقع وكيف نغيّره ، السؤال : متى ؟ ... فنحدد الواقع وخطة تغييره في الزمان . ثم السؤال : أين ؟ ... فنحدد الواقع وخطة تغييره في المكان . وندرب أنفسنا على ألا نفهم شيئاً أو أحداً ، أو نقيّمه ، أو نريده ، أو نريد له ، إلا في حديه من المكان والزمان معاً وخلال حركته المستمرة بين هذين الحدين . فنفهمه في حالة صيرورة مابين أعمق ماض نذكره إلى اقصى مستقبل نتصوره . عندئذ نفهمه فهماً صحيحاً ونكتسب ملكة الفهم الصحيح للواقع في حركته التي لا تتوقف . وسيسهل علينا أن نستفيد من قانون الحركة الحتمي إذا عرفنا – ثالثاً – أن التأثير المتبادل بين واقعنا وغيره خلال الحركة المستمرة يصيب كل منهما بتغييرات مستمرة . قد تكون تلك التغيّرات طفيفة أو خفية فلا ندركها ، وقد تكون عنيفة أو مفاجئة فندركها ، لا يهم . المهم ان ننتبه إلى أن الواقع قد تغيّر – حتماً – في ماضيه ويتغير – حتماً – في مستقبله ، خلال حركته المستمرة من الماضي إلى المستقبل وبحكم قانون التأثير المتبادل الحتمي . فلا نقيم خطط تغيير الواقع إلا بعد أن نعرف من حركته في الماضي (تاريخه) كيف تغيّر حتى أصبح كما نعرفه . ونعد مقدماً للتغيرات التي ستلحقه حتماً في مستقبله ونحن نخطط لتطويره إلى المستقبل الذي نريد . وعندما ندرك ان هذه التغيرات تتم خلال الحركة المستمرة ونربط بين فعالية القوانين (الحركة والتغير) وتأثيرهما المتبادل ، نتعلم كيف أن التاريخ ليس ركاماً من الأحداث نعرفها لنرضي فضولنا بل خبرة متراكمة نتعلمها لنبني مستقبلنا ، وان خططنا الشاملة المكان ليست مجرد تحديد لمواقع نضالنا بل مواجهة لمعطيات عينية لا تمكن مواجهتها بنجاح بعيداً عن مكانها ، وإن خططنا الممتدة في الزمان ليست مجرد تقسيم لجهودنا على مراحل او توزيعاً للجهود على الاجيال المتعاقبة بل اختياراً واعياً وواقعياً وعلمياً معاً للاهداف والقوى والاساليب المرحلية المتغايرة تبعاً لتغيّر الواقع الذي تواجهه في زمانه . وهكذا ينذرنا " جدل الانسان " بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تغيير الواقع جاهلة الرابطة الشاملة لواقعنا وغيره والتي تحتم أن يكون واقعنا مؤثراً في غيره متأثر به ، أو متجاهلة حركة الواقع التي لا تتوقف فتفصل تاريخ الواقع عن مصيره ، أو متجمدة عند ذات الأهداف والقوى والاساليب التي كانت مناسبة لمرحلة فتجاوزها الواقع المتغيّر أبداً فلم تعد مناسبة .

٣- في نطاق هذه القوانين الكلية الثلاثة (التأثير المتبادل والحركة والتغير) تخضع حركة كل شيء لقوانينه النوعية الخاصة .

ومنه نتعلم :

أن معرفتنا ، فالتزامنا ، النظر إلى الواقع وفهمه في إطار العلاقة الشاملة التي تجمع بينه وبين غيره وتحتم أن يكون مؤثراً متأثراً متحركاً متغيراً أبداً ليست إلا خطوة أولى . أو أنها خطوة أولى لازمة ولكن غير كافية لنعرف كيف نغير واقعنا وننجح في تغييره . فهذا الواقع الذي نتحدث عنه كما لو كان وجوداً بسيطاً هو وجود مركب من ذرات مختلفة التركيب تتجمع في عناصر متميزة الخصائص تقسم الى انواع متعددة ز فمنه الجماد والنبات والحيوان والانسان . ومنه الطاقة ومنه المادة . وإلى كل عنصر ، وكل نوع وكل جنس ينتمي ما لاحصر له من الجزئيات . ولكل ذرة ، أو عنصر أو نوع ... الخ " علم " متخصص في اكتشاف ماهيته وقوانين حركته ولا يفيدنا – هنا – ان نعدد تلك العلوم المتخصصة . إنما يفيدنا ان نعلم – من جدل الانسان – أن " العلم " بمعناه الفني المتخصص ، أي معرفة مفردات الواقع من أول الذرات الى آخر البشر ، واكتشاف خصائصها وقوانين حركتها وعلاقاتها المتبادلة شرط جوهري لامكان تغيير الواقع لا تغني عنه معرفة انها جميعاً يؤثر بعضها في بعض خلال حركتها التي لا تتوقف فتصيبها تغيرات مستمرة . بل إن هذه المعرفة العلمية بالانواع وقوانينها الخاصة هي التي تمكننا من الاستفادة بالقوانين الكلية الثلاثة التي عرفناها . إذ ان القانون النوعي الذي يضبط حركة كل شيء على حدة هو الذي يحدد لنا " شرط " فعالية القانون الكلي فيه . فنعرف منه كيف يحدث التأثير المتبادل بينه وبين غيره وكيف تتم حركته واتجاهها وكيف يتغير ومضمون ذلك التغير . وبهذه المعرفة نستطيع أن نتحكم في الأثر ومداه وفي الحركة واتجاهها وفي التغير ومضمونه . أي نستطيع أن نستخدم فعالية القوانين الكلية في إحداث التغييرات التي نريدها في الواقع العيني المركب من أنواع مختلفة بقدر ما يكون علمنا بها صحيحاً . بدون هذا " العلم " المتخصص في الأنواع ، بدون التسلح بالمعرفة الصحيحة والوافية في الفيزياء والكيمياء والاحياء ، بدون علم الجيولوجيا والجغرافيا والهندسة والطب ، بدون هذه العلوم التي يسمونها " تكنولوجيا " بدون علم الاجتماع ، بدون علم الاقتصاد ، بدون علم القانون ، ... الخ لا نعرف كيف نغيّر واقعنا فلا ننجح في تغييره حتى لو كنا قد عرفنا أن تغييره ممكن . وكما أن المعرفة الجزئية المتخصصة بمفردات الواقع وقوانينها النوعية لا تكفي لمعرفة كيف يتغيّر الواقع الشامل فيعجز العلماء المقصورة معرفتهم على مجالات تخصصهم في تغييره ، كذلك لا يستطيع أكثر الناس ثورية

تغيير واقعهم إلى ما يريدون بدون علماء متخصصين . ولا يستطيع أحد أن يغيّر من الواقع شيئاً إلا بقدر ما يعلم وفي مجال علمه لا أكثر ولا أبعد . وهكذا ينذرنا " جدل الانسان " بالفشل الذي تستحقه أية حركة تتوقع تغيير الواقع الى ما تريد اتكالاً على جهود العلماء المتخصصين في مجالاتهم وتستغني بالتقدم الجزئي عن التقدم الشامل ، أو ، اتكالاً على إرادتها التغيير بدون " علم " فتستغني بالهدم عن البناء وبالساسة عن العلماء .

وبعد ،

فتلك نذر ثلاثة وعاها غيرنا من قبل فأصابوا ما كانوا يستهدفون بقدر ما وعوها . ينذرنا بها " جدل الانسان " مجدداً ، تأكيداً لاتصال المعرفة الانسانية وتحذيراً من أن نهدر – جهلاً أو تعصباً – خبرة السابقين فلا نزيد عن ان نكررالاخطاء التي علمتهم لمجرد الرغبة الطفولية أن تكون لنا " نظرية " خاصة .

غير ان " جدل الانسان " يقدم الينا نذراً مضافة .

ثانياً – الاضافة :

٤- كان المنهج الجدلي كما عرفناه (فقرة ٩) يتضمن : " (٤) ان هذه التغيرات المستمرة هي تطور نام يتم خلال الصراع بين المتناقضات الكامنة في الشيء ذاته . " وكان ذلك عند أصحابه قانوناً كلياً " يضبط حركة الاشياء والظواهر . في هذا يختلف " جدل الانسان " فيفترق عن المناهج التي تجمعه بها اصول واحدة ليقرر أنه : في نطاق القوانين الكلية الثلاثة الأولى " يتحول " كل شيء طبقاً لقانونه النوعي وينفرد الانسان بالجدل قانوناً نوعياً " لتطويره " .

ان " جدل الانسان " يقدم الينا مفردات ذات دلالات مقصودة ، فلا ننسبن اليها دلالات أخر ولا نسلبنها دلالتها " التغيرات " التي تصيب الاشياء والظواهر تتضمن نوعين : أولهما " التحول " وهو ما يصيب كل الاشياء والظواهر من تغيرات تلقائية بفعل التأثير المتبادل فيما بينها خلال حركتها التي لا تتوقف . وثانيهما " التطور " وهو إضافة الاشياء والظواهر ما كان لها ان تتحقق تلقائياً بفعل التاثير المتبادل بين الاشياء والظواهر خلال حركتها التي لا تتوقف إلا بتدخل " واع " بفعالية القوانين التي تضبط حركة الاشياء والظواهر " قادر " على استخدامها لتغيير الاشياء والظواهر الى ما " يريد " .

" التحول " يصيب المادة في كل جزئياتها وأنواعها من أول الذرات إلى آخر المجرات . إذ تخضع حركتها لقوانين ميكانيكية أو كوانطية معروفة او تمكن معرفتها ويحكمها قانون المادة الحديدي (المادة لاتفنى ولا تتجدد) . فكما يتحول الماء الى بخار يتحول البخار الى ماء بدون اضافة او رقي . وكما تتحول المادة الى طاقة تتحول الطاقة الى مادة بدون اضافة او رقي . وهي لا تتحول إذ تتحول إلا بمؤثر من خارجها . لأن المادة خالية من التناقض الداخلي والصراع . فهي لا تتطور جدلياً إلى ما هو ارقى بل تتاثر خلال حركتها فتتحول طبقاً لقوانينها النوعية من حالة الى حالة وتعود سيرتها الاولى بدون ان ترقى .

أما " التطور " فلا يصيب إلا الظواهر الانسانية حيث تخضع حركة الانسان وحده لقانون " الجدل " الذي سنعرفه فيما بعد ، بالاضافة الى خضوعه للقوانين الكلية الثلاثة الأولى فيولد وينمو ويموت بدون اضافة شأنه شأن اية مادة أخرى . ولكنه حيث يكون انساناً واعياً يضبط حركته قانون الجدل حتماً . طبقاً له يؤثر ويتاثر ولا يستطيع ان يؤثر ويتاثر إلا طبقاً له وهكذا يكون قانون الجدل قانوناً نوعياً خاصاً بحركة الانسان وحده " كوحدة نوعية من الذكاء والمادة " به يطور واقعه فيضيف اليه ما لم يكن ليتحقق في الواقع إلا لأنه أراده وعمل على تحقيقه .

فلا نقعن في الخلط الذي ورثناه من نظرية داروين عن " التطور " في عالم الاحياء . لقد كان المؤشر لانتباه داروين ملاحظته الفلاحين يقومون بتهجين حيواناتهم ليستولدوها سلالات جديدة أفضل . جديدة بمعنى انها ما كانت لتولد بدون تهجين . وأفضل بمعنى أنها أكثر مناسبة لما يريد الفلاحون . كان أولئك الناس يطورون الواقع طبقاً لقانونهم (الجدل) بالتحكم في قوانين الحيوان (الوراثة) . فلما لاحظ داروين خلال رحلاته اختلاف الانواع في عالم الحيوان عمم ملحوظته الأولى فظن ان ثمة انتخاباً بين الانواع تختاره الطبيعة . والواقع انه لم يلاحظ إلا كيف تؤثر الأنواع في الطبيعة وتتأثر بها فتتغير خصائصها بدون انتخاب أو اختيار . انها تتلاءم مع بيئتها " سلبياً " فتتغير ولا تغيّر بيئتها " ايجابياً " لتلائمهما كما يفعل الانسان . أما ما ظنه صلة بين الانواع ولم يعرف كيف تحدث فذلك ما عرفه مندل الذي كان معاصراً لداروين وإن لم يكن – حينئذ – معروفاً . ولم يعرف إلا عندما اعترف العالم والعلم – بعد ذلك بوقت غير قصير – بما كان قد اكتشفه من قوانين الوراثة . ولم تعد الدارونية – او الدارونية الحديثة كما يسمونها – إلا محصلة دراسة فعالية قوانين الوراثة في الأنواع وفيما بينها في نطاق قوانين التأثر المتبادل والحركة والتغير التي تحكم العلاقة بين الانواع وبيئتها . وقوانين الوراثة – كما يعرف الاخصائيون – ذات دلالة مذهلة على اتساق قوانين الطبيعة وخلوها من التناقض . وهكذانعرف ان

الطبيعة ، حتى في عالم الأحياء ، تتحول ولا تتطور . ما تزال " الاميبا " والدودة معاصرتين في الطبيعة للقرد والانسان . ولا يمكن القول – إلا مجازاً – بأن القرد " أرقى " من الدودة مادام كل منهما ما يزال على ذات البعد من الانسان الذي ينفرد بالمقدرة على " الفعل الارادي " فيخلق ما لم يكن موجوداً على ما يريد . ذلك لأن " الرقي " كما نستعمله في " جدل الانسان " تعبير عن ثمرة هذا الخلق الارادي .

ومنه نتعلم :

أعظم دروس الجدل على الاطلاق : أولوية الانسان .

أولوية الانسان ، لا بأي مفهوم ميتافيزيقي أو مثالي أو اخلاقي ، ولكن في حركة التطور الاجتماعي : يتوقف التطور الاجتماعي من حيث مضمونه ، واتجاهه ، ومعدل سرعته ، ونصيبه من النجاح أو الفشل على العنصر البشري في أي مجتمع . كل ما عداه من قوى الطبيعة وموادها امكانيات متاحة ولكن البشر وحدهم هم القادرون على استخدام تلك القوى والمواد في صنع التطور الاجتماعي وعلى البشر وحدهم يتوقف ما يكون من أمر تلك القوى والمواد . فحتم على الناس ألا يتغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم ، أو ، كما يكون الناس يكون تطورهم الاجتماعي . نستطيع أن نترجمه إلى مباديء استراتيجية فنقول : لا تحرر بدون أحرار ، لا وحدة بدون وحدويين ، لا اشتراكية بدون اشتراكيين . ونستطيع ان نترجمه الى تخطيط فنقول أن وجود " الكوادر" الثورية يجب ان يسبق قيام " التنظيم الثوري " وإن قيام "التنظيم الثوري" يجب أن يسبق الثورة . ونستطيع أن نترجمه الى برامج تنفيذية فنقول : إن تدريب العاملين على صناعة معينة يجب ان يسبق بدء تشغيل مصانع انتاجها ، وأن حل مشكلات العاملين يجب ان يسبق حل مشكلات العمل . ونستطيع أن نترجمه إلى مواقف فنقول : ان السلبية موقف عقيم ، وان الاستهانة بالناس خطأ ، وان فرض الوصاية عليهم خطأ فاحش ، أما الاستبداد فيهم فتخريب لحركة التطور الاجتماعي . ونستطيع ان نترجمه الى تقييم فنقول : إن الجبناء والمنافقين والمترددين حتى في حياتهم الخاصة لا يمكن ان يصلوا الى التطور الثوري . وإن المستبدين حتى في منازلهم لا يمكن ان يكونوا ديموقراطيين . وان المختلسين والمرتشين حتى لو كانوا عباقرة الاقتصاد لا يصلحون لادارة مشروع اشتراكي ... الخ . وكم نستطيع أن نترجم من هذا الدرس العظيم : الانسان أولاً .

وهكذا ينذرنا " جدل الانسان " بالفشل الذي تستحقه أية حركة تحاول ان تفهم الواقع بدون ان تبدأ بالانسان ، او تعد لتغييره بدون ان تبدأ بالانسان ، أو تحاول تغييره بدون ان تبدأ

بالانسان او تستهدف من التغيير مستقبلاً لا يكون فيه الانسان أولاً ، جاهلة أو متجاهلة إن الانسان ، وحده ، هو أداة تغيير واقعه ، وان الناس ، وحدهم ، هم أداة الخلق في التطور الاجتماعي .

فكيف يخلق الناس ما يريدون .

ثالثاً – القانون :

٥- " في الانسان نفسه يتناقض الماضي والمستقبل ويتولى الانسان نفسه حل التناقض بالعمل إضافة فيها من الماضي والمستقبل ولكن تتجاوزهما الى خلق جديد " . وفيما يلي بيان قصير عن هذا القانون ننقله من " أسس الاشتراكية العربية " (ص ١١٨ وما بعدها) .

يقول :

" ... النقيضان في جدل الانسان هما الماضي والمستقبل اللذان يتبع أحدهما الآخر ، ويلغيه ، ولا يلتقي به قط ومع هذا يجمعهما الانسان ويضعهما وجهاً الى وجه في ذاته . (يسترجع الماضي بالذاكرة ويستقدم المستقبل بالمخيلة وكلاهما من خصائص الانسان وحده) .

" والماضي – بالنسبة الى الانسان – مادي جامد غير متوقف عليه وغير قابل للتغيير وبمجرد وقوعه يفلت من امكانية الالغاء ، ولكن الانسان ، إذ يعرف عن طريق استرجاعه كيف وقع ، يدرك امتداده التلقائي في المستقبل . والمستقبل – بالنسبة الى الانسان – تطور لا يحدّه قيد من المكان أو الزمان . واقصى مستقبل لأي انسان ان تتحقق جميع احتياجاته . وفي الانسان يجتمع النقيضان وتثور المشكلة بالصراع بين الماضي ممتداً تلقائياً في المستقبل وبين المستقبل الذي يريده الانسان . وبين الماضي يريد ان يمتد فيلغي ما يريده الانسان وبين ما يريده الانسان ان يتحقق فيلغي امتداد الماضي وتكون المشكلة – التي تعبر عن الصراع – هي ذلك الفرق بين الواقع المسترجع من الماضي والمستقبل الذي يريده الانسان . ويعبر عنه سلبياً بالحاجة ، أي شعور الذات بعدم الاكتفاء (من تجربة الماضي) ونزوعها الى الاكتفاء (في المستقبل) ومقاومة الظروف (الماضي ممتداً تلقائياً في المستقبل) لاشباع تلك الحاجة . وبقدر ما يكون الفرق كبيراً يكون التناقض عميقاً فيكون الصراع قوياً فتكون المشكلة حادة . وبقدر ما يسترجع الانسان من ماضيه يتصور من مستقبله ويتحدد شمول المشكلة التي لابد حلها . ويظل الصراع قائماً : ظروف الماضي تفرض نفسها على المستقبل . ويتم الصراع بين الماضي والمستقبل حيث يلتقيان ، ولا نقول الحاضر

إذ لا وجود لما يسمى الحاضر بين الماضي والمستقبل إلا إذا ألغينا الزمان . عند نقطة الالتقاء تلك – وفي الانسان – يكون الصراع ويكون الحل الذي يتحقق بالعمل متضمناً إضافة جديدة .

" أما كيف يحل التناقض فقد قلنا أن صراع النقيضين يطرح المشكلة التي لا بد ان تحل ، ثم يستعمل الانسان ادراكه (إحدى خصائص الانسان وحده) ليعرف كيف نشأت المشكلة ، أي ما هو وجه التناقض بين الظروف وحاجته . (الظوف تعبير عن امتداد الماضي والحاجة تعبير عن المستقبل الذي يريده الانسان) . ويستفيد الانسان من مقدرته على معرفة الماضي في المستقبل وهو ما اسميناه الامتداد التلقائي للظروف . كما يستفيد من معرفته العلمية للظروف لتعديل المستقبل الذي يتصوره الى المستقبل الممكن علمياً . أي يجد حلاً يتضمن ما يريده الانسان وتسمح به قوانين الظروف معاً . هذا الحل يتحقق بالعمل المادي أو الذهني تبعاً لطبيعة المشكلة . هذا الحل يلغي من الظروف كما يحددها الماضي ما لا يتفق مع المستقبل كما يريده الانسان ، ويلغي من المستقبل الذي اراده الانسان ما لم يتفق مع امكانيات الظروف وقوانين تغييرها النوعية . فيخلق في كل لحظة وفي كل مكان – مستقبلاً متفقاً مع حاجة الانسان وظروفه ، أي خالياً من جمود الماضي وخيال المستقبل . أما أداة الخلق فهو العمل (إحدى خصائص الانسان وحده) الذي يحل التناقض وتتم به الحركة الجدلية .

" كيف تتسق الحركة الجدلية بعد هذا ؟

" بفعل الماضي والمستقبل ذاتهما . إذ أن الحل الذي يتحقق بالعمل إضافة ينتهي بها تناقض وينشا بها تناقض جديد . لأن ما يتحقق فعلاً يلحق فور تحققه بالماضي فالزمان لا يتوقف . وبذلك تنشأ نقطة التقاء جديدة بين الماضي والمستقبل ، أي صراع جديد ومشكلة جديدة . ويسهم الحل الذي كان مستقبلاً ثم اصبح ماضياً بتحققه في أثناء الماضي الذي يسترجعه الانسان وهو يواجه مستقبله الجديد ، فيزيد مدى تصوره المستقبل ، ويكشف له مدى جديداً في حاجاته ، وينشأ بذلك صراع جديد ثم يحل ، وهكذا وكل ما يتحقق في الواقع يعتبر خطوة الى الامام (تقدم) لأنه اضافة . وهكذا تتابع المشكلات وتتابع الحلول ويتقدم الانسان وحاجته معلقة دائماً على بعد أمامه في سباقه مع ظروفه . يندفع الى المستقبل وكلما حقق جزءاً من مضمونه امتد امامه وظل مستقبلاً ذا مضمون جديد . وفي تاريخ الانسان سار هذاالجدل من البسيط الى المركب ومن المحدود الى الأكثر شمولاً (بفعاليته التي تنمي وتضيف أبداً) ، وكلما زادت تجارب الانسان اغتنت ذاكرته فاتسعت تصوراته وزادت حاجاته فزادت مشكلاته فأبدع لها مزيداً من

الحلول . ولهذا لم يستو تقدم الانسان على نسبة واحدة واصبح يحل في شهور ما كان يحله في قرون مع ان مشكلاته قد تضاعفت اضعافاً .

" وإذا كان الجدل قانوناً خاصاً بنوع الانسان فإن الانسان لا يفلت من القوانين الكلية التي تحكم الطبيعة وهو جزء منها يؤثر ويتأثر في حركة دائمة وتغير مستمر ، وتحكمه تلك القوانين كوحدة من الذكاء والمادة . فهو لا يستطيع مهما كان ذكياً أن ينفصل عن الظروف التي تحيط به أو لا يتأثر بها أو يتوقف عن التأثير فيها . ولا يستطيع مهما كانت ارادته أن يثبت نفسه فلا يتغير عضوياً وفكرياً . كما لا يستطيع مهما بلغ تصوره أن يخلق طبيعة غير الطبيعة الموجودة فعلاً والتي تشمله . لهذا فغن جدل الانسان كقانون يعطل (لاتحل المشكلة) اذا لم يكن الجدل مستنداً الى المعرفة الصحيحة بالطبيعة وقوانينها واستعمال تلك القوانين استعمالاً صحيحاً ... الخ " .

يكفي هذا بياناً .

هذا هو قانون جدل الانسان .

وهو قانون حتمي .

(١) حتمي بمعنى أن أي نشاط يقوم به الانسان ، ذهني أو مادي ، سلبي أو ايجابي ، ومهما يكن مضمونه هو محاولة من جانبه لحل مشكلة يتناقض فيها واقعه مع ارادته ، ولا يستطيع أي انسان أن يكف عن محاولة حل مشكلاته إذ حتم على الانسان ، بحكم قانونه النوعي ، أن يكون جهازاً لا يتوقف لحل المشكلات .

(٢) حتمي بمعنى أن أي نشاط يقوم به الانسان ، ذهني أو مادي سلبي أو ايجابي ، ومهما يكن مضمونه له غاية ثابتة هي تحرره من حاجته كما يعرفها من ذاته . ولا يستطيع أي انسان أن يستهدف من نشاطه غير التحرر من حاجته كما يعرفها من ذاته . إذ حتم على الانسان ، بحكم قانونه النوعي ، أن يستهدف دائماً حريته .

و(٣) حتمي بمعنى أن تحرر الانسان من حاجته في موضوع معين يؤدي مباشرة الى حاجته في موضوع جديد . ولا يستطيع أي انسان أن يكف نفسه عن الحاجة أو أن يشبع حاجاته المتجددة أبداً . إذ حتم على الانسان ، بحكم قانونه النوعي ، أن يظل أبداً مفتقداً حرية جديدة باحثاً عن حريات متجددة .

و (٤) حتمي بمعنى ان الانسان يتحرر من حاجته بتغيير واقعه وليس بتغيير ذاته كإنسان ولا يستطيع أي إنسان أن يتحرر من حاجته إلا بتغيير واقعه . إذ حتم على الانسان ، بحكم قانونه النوعي ، أن ينتزع حريته من قيود واقعه .

ولا بأس في ان نضيف أنه :

(٥) حتمي بمعنى أن الانسان يحقق من حريته ، في واقع معين في وقت معين ، بقدر ما يتفق مع طبيعة هذا الواقع في زمانه . ولا يستطيع أي انسان أن يحقق من حريته ، في واقع معين في وقت معين ، أكثر مما يتفق مع طبيعة واقعه في زمانه إذ حتم على الانسان ، بحكم ان الجدل قانون " نوعي " خاص به وحده ، أن تتاثر فعاليته بحتمية القوانين الموضوعية التي تحكم واقعه .

هذا هو القانون وهذي هي حتميته .

فكيف يتم التطور الاجتماعي ؟

نرد المفرد (الانسان) الى مجتمعه لنرى ما يؤثر في فعالية قانونه وما يتأثر بها . ونحن لا نستطيع أن نرى هذا بوضوح إلا إذا تحررنا نهائياً من تأثير تيار فكري علمنا ويعلمنا أن المجتمع " كائن " مستقل عن الناس فيه . وقد استدرج هذا التيار بعضنا ، وما يزال يستدرجهم ، إلى محاولة اكتشاف قوانين خاصة بحركة ذلك الكائن الموهوم مختلفة نوعياً عن القوانين التي تضبط حركة البشر . عندما نتحرر من هذا الوهم نواجه المجتمع على حقيقته . جماعة من الناس في واقع معين واحد . واقع معين زائد ناساً متعددين يساوي واقعاً مشتركاً . وذلك هو المجتمع : جماعة من الناس يعيشون معاً في واقع معين مشترك فيما بينهم . قد تكون الجماعة أسرة ، أو عشيرة ، او قبيلة ، او شعباً ... لايهم . أنهم أفراد متعددين ينشط كل منهم في الواقع المشترك طبقاً لقانونه النوعي : جدل الانسان . كل منهم يسعى ولا يستطيع إلا أن يسعى لاشباع حاجته وكل منهم يستهدف ولا يستطيع إلا ان يستهدف حريته ... الخ . هذا لا يتغير في المجتمع . فالمجتمع لا يحيل الانسان " شيئاً " جامداً ولا يحوّل الناس الى قطيع من الحيوان. وإنما الذي يتغير هو الواقع ذاته . إذ عندما يتعدد الناس في واقع معين واحد يصبح هذا التعدد بما يتضمنه من مشاركة جزءاً من الواقع . جزءاً من الواقع الذي يواجه كل انسان . يصبح واقعاً اجتماعياً واقعاً اجتماعياً لا بمعزل عن أي إنسان فيه ولكن بالنسبة الى كل انسان فيه . ويكون على "جدل الانسان " أن يشق طريقه الحتمي الى الحرية في هذا الواقع الاجتماعي . وهو يشقه بنجاح مطرد إذا تعامل مع الواقع الاجتماعي كما هو على حقيقته الموضوعية .

وأولى الحقائق الموضوعية هي أن الواقع الاجتماعي محصلة تطور تاريخي . تطور في الماضي . " والماضي – بالنسبة الى الانسان – مادي جامد غير قابل للتغيير وبمجرد وقوعه يفلت من امكانية الالغاء" . ومؤدى هذا انه عندما يولد الانسان فيجد أنه انسان من مجتمع معين يصبح إلغاء هذا المجتمع مستحيلاً إنه مجتمعه أراد هذا أم لم يرده . أعجبه أم لم يعجبه . وما عليه إلا ان يتعامل معه كما هو أو أن يهرب الى حيث يعيش مشرداً بدون مجتمع أو إلى حيث يجد مجتمعاً يشركه في واقعه وعندئذ سيواجه الحقيقة التي هرب منها : قبول التعامل مع مجتمعه (الجديد) كما هو .

والحقيقة الثانية هي ان الواقع الاجتماعي هو الذي يسهم في إثارة المشكلات في المجتمع . لأن الواقع (حصيلة الماضي) الذي يناقض ما يريده الانسان هو – هنا – واقع اجتماعي . ومؤدى هذا أنه لا وجود في المجتمع لما يسمى المشكلات الخاصة . إن كل المشكلات التي يواجهها أي إنسان في حياته هي مشكلات اجتماعية في حقيقتها الموضوعية . بحيث لا يمكن فهمها فهماً صحيحاً إلا على ضوء الواقع الاجتماعي الذي أسهم في اثارتها أو إلا من حيث هي تعبير عن تناقض قائم بين الواقع الاجتماعي كما هو وبين ما يريده الانسان فيه .

الحقيقة الثالثة ، أجدر الحقائق بالانتباه ، لأنها عقدة العقد في مشكلات التطور الاجتماعي ، هي أنه مادام الواقع الاجتماعي محدداً موضوعياً فإن الحل الصحيح لأية مشكلة اجتماعية محدد موضوعياً . ونحن نعي هذا تماماً إذا تذكرنا أن التناقض الجدلي يقوم بين الواقع ، وهو هنا واقع اجتماعي محدد موضوعياً وغير قابل للالغاء ، وبين المستقبل كما يريده الانسان و " المستقبل - بالنسبة الى الانسان – تصور لا يحده قيد من الزمان أو المكان " . لا قيد ولا حد لما يتمناه الانسان لنفسه فيشعر بالحاجة اليه إنه يصوغه كما يريد من تجاربه أو تجارب غيره في واقعه الاجتماعي أو مما يعرف من واقع الناس في المجتمعات الاخرى . لا قيد ولا حد للطموح الانساني ولكن مهما تعددت وتفاوتت واختلفت وتناقضت حاجات الناس فإن حلها الصحيح ، في مجتمع معين في وقت معين ، محدد موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته . فلو استطعنا أن نحصر كل ما يحتاجه الناس في مجتمع معين ونعرف في ذات الوقت كل ما يستطيع الواقع أن يقدمه لعرفنا ما هي المشكلات الحقيقية التي يطرحها الواقع الاجتماعي وكيف تحل . أي لعرفنا الحل الصحيح للمشكلات الاجتماعية كما هو محدد موضوعياً . مؤدى هذا أن كل مشكلة اجتماعية لها حقيقة واحدة مهما اختلف فهم الناس لها وبصرف النظر عن مدى ادراك صاحبها لحقيقتها . وان اية مشكلة اجتماعية ليس لها إلا حل صحيح واحد في واقع اجتماعي

معين في وقت معين . قد يكون لها اكثر من حل خاطيء ، قاصر او متجاوز أو مناقضاً ، يحاوله صاحبه فيفشل في حلها ، ولكن حلها الصحيح لا يمكن إلا ان يكون واحداً بحكم أن الواقع الاجتماعي واحد .

الحقيقة الرابعة ، والخاتمة ، أن " الانسان " يشق طريقه الحتمي الى الحرية بنجاح بقدر ما يكتشف ذلك الحل الصحيح وينفذه ، ويفشل في تحقيق الحرية بقدر ما يجهل ذلك الحل الصحيح فلا ينفذه . ويصدق هذا بالنسبة الى أي إنسان في المجتمع فيشبع حاجاته بيسر ويطرد تقدمه نحو الحرية كلما استطاع أن يعرف الحل " الاجتماعي " الصحيح لمشكلاته وأن يلتزمه في الممارسة (العمل) . قد يغريه النجاح المؤقت في اشباع حاجاته عن طريق الحلول الخاطئة ولكنه لن يلبث أن يتبين أنه كان حلاً خاطئاً ، فيسترد منه المجتمع ما اختلسه ليعود فيواجه ذات المشكلات التي ظن انه قد حلها الحل الصحيح . ويصدق بالنسبة الى كل الناس في المجتمع فيطورون واقعهم " الاجتماعي " بيسر ويطرد التطور الاجتماعي اذا ، وكلما ، استطاعوا ان يعرفوا الحل " الاجتماعي " الصحيح لمشكلاتهم وان يلتزموه في الممارسة (العمل) ويفشلون في تطوير واقعهم ولا يتطور المجتمع إذاً ، وكلما ، جهلوا الحل " الاجتماعي " الصحيح لمشكلاتهم أو لم يلتزموه في الممارسة (العمل) .

فكيف يهتدي الناس في مجتمع معين إلى هذا الحل الصحيح ؟

بالجدل المشترك . أو ما نسميه " الجدل الاجتماعي " ، المعرفة المشتركة بالمشكلات الاجتماعية والرأي المشترك في حلها والعمل المشترك تنفيذاً للحل في الواقع الاجتماعي فتتحقق به إضافة تحل بها المشكلات الاجتماعية وتثور بها مشكلات اجتماعية جديدة فتحل ... الخ مع ملاحظة ان حركات الجدل هذه تمثل ايقاعاً ثابتاً للقانون . معرفة المشكلة قبل معرفة الحل وشرط لها . ومعرفة الحل قبل التنفيذ بالعمل وشرط له . ولا يمكن أن تحل أية مشكلة حلاً علمياً عن غير طريق الصدفة إلا بالتزام هذا الايقاع الذي نسميه حركة الجدل . إذن فالمجتمعات تتطور من خلال حل مشكلات الناس فيها . وبقدر ما تحل مشكلات الناس فيها تتطور لا اكثر . ولا يتم التطور إلا في المجالات الاجتماعية التي تحل مشكلات الناس فيها إلا بعد . أن " الجدل الاجتماعي " هو " جدل الانسان " في الحركة الاجتماعية " ، أو هو الصيغة الاجتماعية " لجدل الانسان " . فهو حتمي . فحيثما واينما يتسق النشاط الاجتماعي معه تنشط حركة التطور . وحيثما واينما لا تتسق تبقى المشكلات الاجتماعية يعانيها الناس وتتعثر حركة التطور .

قد يكون هذا واضحاً . ولكن لماذا هذه "المشاركة " في الجدل الاجتماعي ؟

مادام الواقع الاجتماعي الذي يثير المشكلات الاجتماعية محدداً موضوعياً وما دامت الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية محددة موضوعياً ، فلماذا لا يصح أن التطور الاجتماعي يتم ويطرد او يمكن ان يتم ويطرد ولو تولى واحد او جماعة من العلماء أو العباقرة او الملهمين ... الخ ، تحديد المشكلات الاجتماعية واكتشاف حلولها الصحيحة ، ويكون على الناس بعد ذلك أن ينفذوا بقوة عملهم تلك الحلول العلمية أو العبقرية أو الملهمة ... الخ ؟ لماذا لا يصح هذا خاصة إذا لاحظنا أن معرفة المشكلات الاجتماعية والحلول الصحيحة لها قد تحتاج إلى كفاءة ثقافية لا تتوافر لكل أو أغلب الناس في المجتمع ؟

لو صح هذا لما كان الجدل الاجتماعي هو القانون الحتمي للتطور الاجتماعي .

هذا واضح ايضاً . ولكنه غير صحيح .

لا نريد أن نحتج بما هو دارج في الكتابات عن التطور الاجتماعي من أن مشاركة " الجماهير " في حركة التطور الاجتماعي لازمة لأن أي إنسان بمفرده أو اية جماعة محدودة من الناس لا تستطيع ان تحيط بكل المشكلات الاجتماعية او بحلولها الصحيحة أو أن تقوم بكل العمل اللازم لانجاز متطلبات التطور الاجتماعي . لا نريد ان نحتج به ، لا إنكاراً لعجز أي إنسان أو اية جماعة محدودة من الناس الاحاطة بكل المشكلات الاجتماعية أو بحلولها الصحيحة والعمل المناسب للتطور الاجتماعي بما يعنيه هذا من انهم يعوقون التطور الاجتماعي الممكن بقدر عجزهم ولا انكاراً للمقدرة المضاعفة على التطور الاجتماعي التي تؤدي اليها مشاركة الناس في معرفة المشكلات الاجتماعية واكتشاف حلولها الصحيحة والعمل على تنفيذها في الواقع . لا ننكر هذا لأنه صحيح ولكننا لانحتج به لأن الاحتجاج به على حتمية قانون التطور الاجتماعي خطأ . إذ أن الحتمية في القانون موضوعية بصرف النظر عن مقدرة الناس او عجزهم عن استعماله استعمالاً صحيحاً . ثم لنحذر من الفهم الخاطيء بأن مبرر مشاركة الناس في تطوير واقعهم الاجتماعي هو عجز المتصدين لتطويره عن الوفاء بكل مسؤولياته ، وكأن الناس مجرد قوة " احتياطية " تحت تصرف القيادة ، تشركهم في التطوير الاجتماعي إذا رات انها في حاجة اليهم وتستغني عنهم إن استطاعت ... وهو تحذير لازم وجدير بانتباه كل المشغولين بالتطور الاجتماعي في مجتمعاتهم النامية بوجه خاص ، حيث لا ينكر احد أن اغلبية الناس في تلك المجتمعات متخلفة ، كأثر من آثار القهر الاستعماري ، في المقدرة على معرفة الحقيقة

الاجتماعية للمشكلات او في المقدرة على اكتشاف الحلول الموضوعية الصحيحة لها ، أو في المقدرة على اداء العمل المناسب لتنفيذ تلك الحلول في الواقع ، وكثيراً ما يؤخذ واقع التخلف هذا حجة لفرض الوصاية على الشعوب لأنها " قاصرة " فما ان تتحرر من قهر اجنبي حتى تجد نفسها مقهورة من ابنائها .

بل نقول :

إن الناس في أي مجتمع بحكم أنهم بشر (بحكم قانونهم النوعي) لا يكفون ولا يستطيعون أن يكفوا عن معاناة مشكلاتهم حتى لو لم يعرفوا حقيقتها الاجتماعية . لا يكفون ولا يستطيعون أن يكفوا عن محاولات اكتشاف حلولها الصحيحة حتى لو كانوا عاجزين عن اكتشافها . لا يكفون ولايستطيعون أن يكفوا عن العمل الذهني أو المادي ، الايجابي او السلبي ، الذي يعتقدون انه يحل مشكلاتهم حتى لو لم يكن هو العمل المناسب لحل تلك المشكلات . اشتراك الناس ، إذن ، في محاولات تغيير الواقع الاجتماعي حتمية لا يستطيعون ان يكفوا انفسهم عنها . وإنما المسألة هي ما إذا كان هذا النشاط الذي يقوم به الناس يؤدي الى حل مشكلاتهم فعلاً أم انه يبدد طاقاتهم في محاولات فاشلة لحلها . إنه يؤدي إلى حل مشكلاتهم فعلاً بقدر ما يكون تنفيذاً لحلول صحيحة لمشكلات حقيقية ، فيتم التطور الاجتماعي وتطرد حركته التقدمية . أما إذا كان عملاً غير مناسب لتنفيذ حلول صحيحة ، أو كان عملاً مناسباً ولكن في تنفيذ حلول خاطئة ، أو كان عملاً مناسباً في تنفيذ حلول صحيحة ولكن لمشكلات غير حقيقية ، فإنه اهدار لطاقات الناس لا يحل مشكلاتهم فلا يتم التطور الاجتماعي . وهذا ما يحدث عندما يكون الناس متخلفين في المقدرة على معرفة الحلول الموضوعية الصحيحة لها ، أو في المقدرة على اداء العمل المناسب لتنفيذ هذه الحلول في الواقع . عندما يكون الناس على هذا القدر من التخلف يكون تخلفهم ذاته واقعاً اجتماعياً . جزءاً من واقعهم الاجتماعي . فيثير مشكلة اجتماعية جديدة مصدرها التناقض الكامن في الناس انفسهم بين "واقع"

عجزهم عن معرفة الحقيقة الاجتماعية لمشكلاتهم من ناحية وبين ارادتهم معرفتها من ناحية اخرى بين "واقع " عجزهم عن اكتشاف الحلول الموضوعية الصحيحة لمشكلاتهم من ناحية وبين ارادتهم اكتشافها من ناحية اخرى . بين " واقع " عجزهم عن ممارسة العمل المناسب لحلها من ناحية وارادتهم حلها من ناحية اخرى . باختصار يطرح تخلف الناس في مقدرتهم على تطوير واقعهم مشكلة اجتماعية جديدة مصدرها التناقض القائم فيهم بين واقع عجزهم عن التطور

الاجتماعي وبين ارادتهم التطور . وتكون هذه اخطر المشكلات الاجتماعية حيث تكون . هذا إذا سلمنا بان الناس هم اداة التطور الاجتماعي . لأن هذا التخلف هو حينئذ عجز في الاداة يعوق التطور الاجتماعي بقدر ما تكون عاجزة .

كيف يمكن علاج هذه المشكلة الاجتماعية الخطيرة ؟

بتغيير الواقع في الناس انفسهم . بتغيير تخلفهم في المقدرة على التطوير الاجتماعي . وذلك باشتراكهم على اوسع نطاق في معرفة المشكلات التي يثيرها واقعهم الاجتماعي ، واشتراكهم على أوسع نطاق في اكتشاف حلولها الصحيحة ، واشتراكهم على اوسع نطاق في العمل الاجتماعي . إنهم بهذا يطورون مقدرتهم الجدلية ، أي يطورون مقدرتهم على حل مشكلاتهم الاجتماعية حلاً صحيحاً . إذن ، فليست المشاركة ، التي يكتسب بها جدل الانسان صيغته الاجتماعية فيصبح جدلاً اجتماعياً ، حلاً لمشكلة اقتصادية أو فنية قد لا يعرفه الا العلماء المتخصصون ، إنما هي فعالية جدل الانسان وهو يطور فعاليته نفسه . وبها يحل مشكلة المشكلات جميعاً ، التي يتوقف على حلها تحويل ما يعرفه العلماء المتخصصون في أي مجال من حبر على ورق إلى واقع حي متطور . تلك هي مشكلة تخلف الناس في المقدرة على حل المشكلات الاجتماعية حلاً صحيحاً . لهذا لا يكون " الجدل الاجتماعي " هو القانون الحتمي لتطور المجتمعات فحسب بل يكون – مع هذا وقبله – القانون الحتمي لتطور مقدرة الناس على تطوير مجتمعاتهم . فلا يصح معه فرض الوصاية علىالشعوب بحجة قصورها . ولا يصح معه الاستغناء عن مشاركة الناس في تطوير مجتمعاتهم بما يستطيعه العلماء ولو كانوا من العباقرة او الملهمين ... الخ .

المجتمع ، إذن ، لا يؤثر في حتمية جدل الانسان .

بل أن تلك الحتمية تبدو اوضح ما تكون عندما يقوم في المجتمع واقع يتحداها . انها عندئذ تمزق المجتمع نفسه وتثير بين الناس فيه " صراعاً اجتماعياً " قد يصل الى حد الموت . وذلك عندما يختلف الناس في ما هي الحلول الصحيحة لمشكلات التطور الاجتماعي . ونكون في مواجهة مشكلة اجتماعية جديدة مصدرها التناقض بين الواقع الاجتماعي في حركة تطوره الحتمية وبين ارادة الذين يريدون تعويقه . وهي مشكلة يمكن حلها بالجدل الاجتماعي الذي يكتشف به هؤلاء ان ارادتهم يجب ان تتسق مع حركة التطور الاجتماعي بحكم ان الحلول الصحيحة لكل المشكلات الاجتماعية محددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته وان ما يريدونه ولا يتفق في الوقت ذاته مع مقتضيات التطور الاجتماعي لن يحققوه طال الزمان أم قصر ، وانهم لا

يفعلون بمحاولة فرض ارادتهم إلا تحدي حتمية التطور الاجتماعي ... الخ . المشاركة الجادة في محاولة معرفة المشكلات الاجتماعية على حقيقتها الموضوعية ولو مع الاختلاف الفكري ، والمشاركة الواعية في محاولة اكتشاف الحلول الصحيحة ولو مع الخلاف في الرأي ، كفيلان بأن تعرف في النهاية الحقيقة الموضوعية للمشكلات وحلولها ، وفيها يتبين من يريد أن عليه ان يفرق بين طموحه الانساني بالنسبة إلى المستقبل وبين ما يمكن تحقيقه بحكم الواقع الاجتماعي في وقت معين وان عليه في كل وقت بذاته ان تتفق ارادته مع معطيات الواقع الاجتماعي ومتطلبات تطوره في ذلك الوقت . وعندما يتبين هذا ويلتزمه ينتهي الخلاف تمهيداً للمشاركة في العمل . وتحل هذه المشكلة . ولكن قد يحدث – لأسباب متعددة – ان يصر هؤلاء على موقفهم المضاد لحركة التطور الاجتماعي ويحولون بهذا الاصرار دون ان يؤدي الجدل الاجتماعي الى غايته الحتمية . وقد يتجاوزون الاصرار والمقاومة إلى محاولة استخدام ، أو استخدام ، مقدرتهم المالية او الاقتصادية او الفكرية او السياسية ... الخ ، في منع الجدل الاجتماعي أو تخريبه بالقوة او بتزييف المشكلات الاجتماعية وتضليل الناس فيها ، أو فرض حلول غير حلولها الصحيحة ، او تسخير الناس في عمل لا يحل مشكلاتهم الاجتماعية . حينئذ يصبح الصراع الاجتماعي حتمياً . وتكون غايته حل المشكلة التي أثارها هؤلاء بموقفهم المضاد لتطور المجتمع . وطوال فترة الصراع الاجتماعي ، وفي مجالاته ، تنصرف مقدرة الناس العلمية والفكرية والمادية الى حل هذه المشكلة بدلاً من تفرغها للتطور الاجتماعي الذي اصبح مستحيلاً ، فيتوقف التطور الاجتماعي بقدر ما يستنفد الصراع الاجتماعي من قوة إلى ان تزاح العقبة التي اقامها موقف الذين حاولوا تعويقه بعدم التزامهم قانونه الحتمي : الجدل الاجتماعي . ويلاحظ هنا أثر الحتمية في موضعين : حتمية الصراع الاجتماعي لإزاحة أية عقبة تقف في سبيل الجدل الاجتماعي . وحتمية توقف التطور الاجتماعي في كل وقت ومجال تقوم فيه عقبة في سبيل الجدل الاجتماعي .

واخيراً .

فمن حتمية الصراع هذه ، وعلى ضوء ما قلناه من قبل من ان " جدل الانسان " قانون نوعي خاص بالانسان وحده فتخضع فعاليته لقانون التأثير المتبادل والحركة والتغير ، نستطيع ان نتعرف على شرط قانون " جدل الانسان " في صيغته الفردية وصيغته الاجتماعية (الجدل الاجتماعي) . شرطه في صيغته الأولى وجود الانسان الحر . وجود الانسان بكل خصائصه كوحدة من المادة والذكاء متحرراً مما يؤثر فيه فيحول دون مقدرته على الجدل . وعندما يتخلف هذا الشرط ، وبمقدار ما يتخلف ، تضعف فعالية جدل الانسان ز ويكف الانسان عن الجدل بالموت .

وشرطه في صيغته الاجتماعية (الجدل الاجتماعي) وجود المجتمع الحر ايضاً . وجود جماعة من الناس يعيشون في واقع معين مشترك . وعندما يتخلف هذا الشرط ، وبمقدار ما يتخلف ، تضعف فعالية الجدل الاجتماعي بين أفراد من الناس او حتى جماعات لا يعيشون في واقع معين مشترك . اما عندما يكون ثمة مجتمع قد قام فيه ما يمس وجوده فإن مشكلة الناس فيه لا تكون تطويره بل استرداده لأنفسهم حتى يستطيعوا بعد هذا – وليس قبله – تطويره .

من كل هذا نتعلم دروساً في التطور الاجتماعي :

منها ان التطور الاجتماعي يبدأ من الواقع الاجتماعي كما هو . بالمجتمع كما هو . بالبشر في واقعهم المعين المشترك كما هم . ويكون علينا ، أول ماعلينا ، ونحن نحاول معرفة واقعنا لنطوره ان نعرف معرفة صحيحة ونحدد بدقة ، واقعنا الاجتماعي . ان نجيب على أول الأسئلة التي يطرحها التطور الاجتماعي : ما هو مجتمعنا . وان نحتفظ به كما هو . وان نحافظ عليه كما هو . وان نتعامل معه كما هو . سواء أعجبنا أو كان منا من يتمنى لو لم يكن منتمياً اليه . وهكذا ينذرنا جدل الانسان بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تطوير الواقع جاهلة او متجاهلة ، او رافضة التعامل مع ، حقيقته الاجتماعية كما هي .

ومنها ان التطور الاجتماعي ليس مجرد نمو خلال الاضافة بل إن كل إضافة ينمو بها المجتمع ويتطور هي حل لمشكلة اجتماعية واقعية . فليس كل ما يحدث في الواقع الاجتماعي تطور . ويكون علينا ونحن نحاول أن نفهم كيف تطور الواقع الاجتماعي ، مادياً أو فكرياً أو بشرياً ... الخ ، حتى أصبح " كما هو " ان نضيف سؤالاً جديداً الى الاسئلة التي عرفناها من قبل .. فبعد " ما هو ؟ ... " الذي نعرف من الاجابة عليه ما هية الحدث التاريخي ، وبعد " أين ؟ ... " الذي نعرف من الاجابة عليه حده المكاني ، وبعد " متى ؟ ... " الذي نعرف من الاجابة عليه حده الزماني ، نسأل : لماذا ؟ ... ومن الاجابة عليه نعرف المشكلة الاجتماعية التي كان محاولة لحلها فنعرف قيمته الحقيقية كإضافة في حركة التطور الاجتماعي وذلك بمعرفة ما إذا كان قد حل المشكلة التي أثارته والى أي مدى . ويفيدنا هذا في ان نفرق ، في واقعنا الاجتماعي ، بين ما كان ثمرة تطور تاريخي وبين آثار التحولات التلقائية أو ميراث الفشل السابق . فنتمسك ونحافظ ونطور الأول ونصحح في المستقبل الاخطاء التي وقعت في الماضي . وهكذا ينذرنا جدل الانسان بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تطوير الواقع متجاهلة أو جاهلة تطوره التاريخي أو غير قادرة على التعرف في الواقع على ما هو ثمرة تطويره وما هو من بقايا مراحل تخلفه .

ومنها إن التطور الاجتماعي هو حل مشكلات الناس في المجتمع لا أكثر ولا أقل . ويكون علينا ونحن نحاول أن نعرف ما الذي يجب أن نفعله لنطور واقعنا الاجتماعي أن نعرف مشكلات الناس معرفة صحيحة . مشكلات الناس بما فيهم نحن وليس مشكلاتنا نحن دون الناس . ونحن نعرفها بالمقارنة بين الواقع الاجتماعي كما هو وبين ما يريده الناس كما هو . إن المشكلة هي الفرق بينهما في المضمون والمدى . وبدون هذا لا يمكن ان نعرف المشكلات الاجتماعية فلا نستطيع حلها . وهكذا ينذرنا جدل الانسان بالفشل الذي تستحقه اية حركة تستهدف تطوير الواقع لحل مشكلات أصحابها او متجاهلة مشكلات الناس . أو جاهلة او متجاهلة حقيقة الواقع الاجتماعي . أو مدعية للناس مشكلات لا يشعرون بها في انفسهم .

ومنها ان التطور الاجتماعي لايتم بمحاولة تحقيق " كل " ما يريده الناس بل بتحقيق ما لا يمكن تحقيقه فعلاً مما يريدونه في مجتمع معين وفي وقت معين وقمة النجاح هو تحقيق كل الممكن . ويكون علينا أن نكتشف هذا الممكن موضوعياً في كل وقت ونحن نحاول أن نعرف الحلول الصحيحة لمشكلات الناس في واقعنا الاجتماعي . إن التخطيط لحل المشكلات الاجتماعية على مراحل واقعية يصبح لازماً لنجاحنا. ومع هذا ، ففي كل الحالات ، يجب ان نكف أنفسنا عن محاولة تحقيق أي امر في غير الوقت الذي يسمح الواقع الموضوعي بتحقيقه . ولا يجوز لنا ، مهما تكن الظروف ، ان نعد بأكثر مما يمكن تحقيقه . ولا ينبغي لنا ، أبداً ، ان نخشى ، أن يرفض الناس وعودنا الواقعية . فطال الزمان أو قصر سيتعلم الناس ولو من فشل الوعود الكاذبة كيف يقبلون ما هو صحيح . وهكذا ينذرنا جدل الانسان بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تطوير الواقع جاهلة او متجاهلة الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية كما هي محددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته او تنافق الناس فتعدهم بما لا تستطيع ان تحققه .

ومنها ان الناس أداة التطور الاجتماعي ، ولا يتم التطور الاجتماعي إلا إذا، وبقدر ما ، شارك الناس في طرح المشكلات الاجتماعية ومناقشتها ومحاولة معرفة حلولها الصحيحة والمساهمة في العمل اللازم والمناسب لحلها ، ويكون علينا ان نشترك مع الناس ونشركهم معنا ونحقق لهم ولنا أوسع مجالات المشاركة في طرح المشكلات الاجتماعية ومناقشتها ومحاولة معرفة حلولها الصحيحة والعمل لحلها . وعندما نرى الناس أو بعضهم عاجزين عن معرفة حقيقة المشكلات الاجتماعية أو عن اكتشاف حلولها الصحيحة أو نراهم مفتقدين المهارة اللازمة لتنفيذ تلك الحلول في الواقع فلا نعزلهم عنا ولا ننعزل عنهم ولا نستعلي عليهم ، بل ننتبه ، بقوة ، إلى أننا نواجه فيهم أخطر مشكلات التطور الاجتماعي التي يطرحها واقعنا : تخلف البشر . فلا نهرب

منها او نستهين بها بل نضعها فوراً في المرتبة الأولى من المشكلات الاجتماعية الملحة التي يجب ان تحل . التوعية مفيدة ولكنها لا تغني عن تنمية الوعي من خلال دراسة المشكلات الاجتماعية مهما اقتضت من جهد . والارشاد مفيد ولكنه لا يغني عن تنمية المعرفة عن طريق النشاط الفكري مهما صاحبها من اخطاء . والرقابة مفيدة ولكنها لا تغني عن تنمية المهارة عن طريق الممارسة مهما تطلبت من وقت . وهكذا ينذرنا جدل الانسان بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تطوير الواقع جاهلة او متجاهلة ان مشاركة الناس في تحقيق التطور لازمة فتعزل نفسها عن الناس أو تعزلهم عنها . أو تستعلي على الناس في المجتمع فتفرض عليهم وصايتها بحجة انهم لا يعرفون " مصالحهم الحقيقية " .

ومنها أنه عندما تحول أية قوة ، لأي سبب ، دون التطور الاجتماعي يصبح الصراع الاجتماعي حتمياً . وتكون غايته تصفية القوى المضادة للتطور ليستأنف التطور الاجتماعي مسيرته بدون صراع . ويكون علينا ونحن نحاول ان نطور واقعنا ان نتمسك بقوة بالحلول الصحيحة لمشكلات التطور الاجتماعي وألا نتنازل عنها او نساوم عليها مهما تكن القوى التي نواجهها وان نحاول بكل وسيلة ممكنة اقناع الآخرين بصحة مواقفنا . ثم ان نكون مستعدين دائماً لدخول معركة الصراع الاجتماعي بكل اسلحته ضد كل القوى التي حتمته بمواقفها المضادة للتطور الاجتماعي . وان ندخله ، بدون تردد ، في كل مجالاته ن بيقين المؤمن بأنه لا يصح في النهاية إلا الصحيح ، واثقين من انه مهما تكن موازين القوى في بداية الصراع أو في مراحله فإن النصر معقود في النهاية لغايتنا . وهكذا ينذرنا جدل الانسان بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تطوير الواقع وتخشى أعداء تطوره فتتراجع او تساوم او لا تعد للصراع عدته فتشتري سلامتها الحاضرة بمستقبل الناس في المجتمع .

هذا يكفي .

فهل حلت مشكلة المنهج ؟

رابعاً – حل المشكلة :

٦ – لعلنا أن نكون قد تبينا في سياق الحديث الذي سبق عن " جدل الانسان " في صيغته الفردية والاجتماعية (الجدل الاجتماعي) ان مشكلة المنهج كما نذكرها : " ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين التطور الاجتماعي وحرية الارادة الانسانية " ، كان مصدرها التناقض بين واقع القصور الفكري عن معرفة قوانين التطور الاجتماعي الموضوعية وبين ارادة معرفتها . وان هذا

التناقض لا يقوم الا عند الذين لا يعرفون ان مصدر الحتمية في حركة التطور الاجتماعي وفي حرية الارادة الانسانية هو قانون واحد . وعندما نعرف أن حركة الانسان وحركة المجتمع منضبطتان بقانون واحد . وعندما نعرف ان حركة الانسان وحركة المجتمع منضبطتان بقانون حتمي واحد (جدل الانسان) يتجه بهما إلىغاية واحدة (الحرية) يزول ما كان يبدو من تناقض بينهما فلا تكون ثمة مشكلة .

خامساً – صيغة المنهج الجدلي :

٧- إذا اردنا ان نجمع كل ما عرفناه من قوانين التطور الاجتماعي في صيغة واحدة يسهل علينا تذكرها لكانت على الوجه الاتي :

(١) في الكل الشامل للطبيعة والانسان : (٢) كل شيء مؤثر في غيره متأثر به (٣) كل شيء في حركة دائمة . (٤) كل شيء في تغير مستمر . (٥) في إطار هذه القوانين الكلية الثلاثة يتحول كل شيء طبقاً لقانونه النوعي . (٦) وينفرد الانسان بالجدل قانوناً نوعياً لتطوره . (٧) في الانسان نفسه يتناقض الماضي والمستقبل : (٨) ويتولى الانسان نفسه حل التناقض بالعمل ، (٩) إضافة فيها من الماضي ومن المستقبل ، (١٠) ولكن تتجاوزها إلى خلق جديد " .

ويكون هذا هو منهج " جدل الانسان " او صيغة المنهج الجدلي بعد ان صححته التجربة بكل ما يتضمنه من أصل مسبوق وإضافة من عنده .

١٩- عود على بدء :

قد نجد منهج جدل الانسان معقداً في صيغته غير ان هذا لا ينبغي أن ينسينا أننا تعلمنا منه دروساً تبدو بدهية من فرط صدقها مع خبرتنا المتراكمة مع الممارسة . وقد تغرينا تلك البداهة فنستغني بها عن المنهج . عندئذ نرتكب خطأ جسيماً . لأن البداهة ليست طريقاً علمياً إلى المعرفة . وإنما يبدو الأمر لأي منا بدهياً على ضوء خبرته الذاتية المتراكمة فيبدو له صحيحاً الى الدرجة التي لا تحتاج الى البحث لمعرفة لماذا هو صحيح . فغن كانت تلك الدروس تبدو لنا بدهية فلأن " جدل الانسان " يضبط حركتنا حتى بدون أن نعرفه وليست خبراتنا المتراكمة التي نرى على ضوئها أن تلك دروس بدهية إلا ثمرة فعالية جدل الانسان فينا . غير انه يبقى صحيحاً ان الاحتكام الى البداهة خطأ . إن اختلفنا فيها نفترق ولا بد ان نفترق . لأن الناس لا يستوون في خبراتهم الذاتية . وما يكون " صحيحاً " بالبداهة عند واحد قد يكون خطأ " بالبداهة " أيضاً عند

آخر . ان الاحتكام الى الحقائق الموضوعية هو وحده الذي يحفظ الوحدة بين الناس فلا يفترقون ولو اختلفوا رأياً ، يقيناً منهم بأنه ما دامت الحقائق موضوعية فإن معرفتها معرفة صحيحة ، بالبحث العلمي والحوار ، كفيلة بأن تنهي الخلاف في الرأي .

وطبقاً " لجدل الانسان " ، طبقاً لمنطق التطور الاجتماعي كما عرفنا ، سنجتهد فيما يلي لنصوغ نظرية تغيير واقعنا . إن كان المنهج خاطئاً فكل ما سنقوله سيكون خطأ . ولن يصح مما نقول إلا بقدر ما هو صحيح في المنهج . أما إذا كان " جدل الانسان " صحيحاً فإن أي خطأ في النظرية يكون مرجعه الى قصور في معرفة واقعنا معرفة صحيحة . وهو خطأ يمكن تصحيحه طبقاً لجدل الانسان ذاته .

❖ ❖ ❖

الكتاب الثاني

في النظرية

– أولاً –

المنطلقات

٢٠ – الوجود القومي :

إن أية محاولة " لتغيير الواقع " على ضوء التسليم بأن الانسان هو العامل الاساسي في عملية التغيير تفرض علينا أن نبدأ بتحديد واقعنا البشري من خلال الاجابة عن السؤال : من نحن ؟ .. نحن مجتمع من البشر . إذن . فما هو مجتمعنا ؟. وعندما نعرف من نحن وماهو مجتمعنا لن تكون عملية التغيير تجريداً . لن تكون هناك مشكلات بل مشكلاتنا ، ولن تكون هناك قوى بل قوانا ، ولن تكون هناك معركة بل معركتنا ، ولن يكون هناك اعداء بل أعداؤنا ، ولن تكون هناك حرية بل حريتنا ... الخ . كل شيء سيكون أكثر وضوحاً وتحديداً لأنه منسوب الى مجتمع واضح ومحدد .

فما هو مجتمعنا الذي ننتمي اليه .

أسهل الاجابات وأقربها الى الذهن هي : أن مجتمعنا محدد " بالدولة " التي نحن رعاياها . فلكل دولة شعب معين ، ووطن معين ، وواقع اجتماعي واقتصادي معين ، ومشكلات معينة ... الخ .

ذلك هو " الأمر الواقع " . وليس من المنكور أن " الأمر الواقع " هو بداية الطريق لأية ممارسة . وأن تجاهل الأمر الواقع أو القفز من فوقه الى غيره " مثالية " تهدر الطاقات ولا تغير من الواقع شيئاً . ولكن " الدولة " واقع سياسي في مجتمع . والمفروض انها تمثل وتجسد الواقع الاجتماعي الموضوعي . وهو فرض قد يكون صادقاً او قد لايكون تبعاً لظروف قيام الدولة في كل مجتمع . أي أن صدق التجسيد السياسي للمجتمع في دولة ما متوقف على مدى مطابقة الشكل الياسي للمضمون الاجتماعي . وهذا يعني أن الدولة لا تحدد المجتمع على هوى الذين أقاموها ليحكموا بها ، ولكن المجتمع هو الذي يحدد الدولة على ما تقتضيه حقيقة وجوده الموضوعي . وعندما تكون الدولة متفقة مع الوجود الموضوعي للمجتمع تصبح تجسيداً سياسياً صحيحاً لهذا الوجود . أما إذا لم تكن متفقة معه فإنها تكون قائمة على غير أساس سوى القهر ويجب ان تزول . وهنا فقط يفرض الأمر الواقع ذاته على مسيرة التغيير وأسلوبه . لأن إقامة الدولة الحقيقية لابد أن يبدأ من الدولة المصطنعة ذاتها : بتحطيمها .

فالأمر الواقع حجة ملزمة في " ممارسة " التغيير ، ولكنه ليس حجة ملزمة في " النظرية " . لأن نظرية تغيير الواقع تعني تحديد الواقع من اجل تغييره ، وليس احترام الواقع والابقاء عليه. ومن هنا نعرف لماذا لا نقبل الاحتلال وهو أمر واقع ، ولا اسرائيل وهي أمر واقع ، والاستبداد وهو أمر واقع ، ولا التخلف وهو أمر واقع .. الخ . لأننا نعرف أن " كل شيء في تغير مستمر " وان مهمتنا على وجه التحديد هي تغيير الأمر الواقع إلى ما هو أفضل ، ونظرية تغيير الواقع هي التي تحدد لنا ما الأمر الذي نغيره من الأمور الواقعة وإلى أين يكون التغيير . إذن فكون " الدولة " أمراً واقعاً يحدد لنا مجتمعنا لا يعني بالضرورة انها التحديد الصحيح للمجتمع الذي ننتمي اليه . إنما نكون كذلك عندما تكون تجسيداً للحقيقة الموضوعية للمجتمع ، ويكون علينا ان نبحث عن تلك الحقيقة الموضوعية لنرى بعد هذا ما إذا كانت الدولة تتفق مع تلك الحقيقة أو لا تتفق .

فكيف يمكن أن نكتشف الحقيقة من أمر مجتمعنا الذي ننتمي إليه ؟

بمعرفة كيف تتكون المجتمعات البشرية .

وخلاصة ما نراه في هذا ، طبقاً وتطبيقاً " لجدل الانسان " انه إذا اجتمع اثنان وتطورا معاً ، خلال الزمان ، فإن هذا يعني أن ثمة مشكلة ، أو مشكلات ، مشتركة بينهما لا تحل إلا بارتباطهما ، وتطورهما ، معاً . وهما يحلان تلك المشكلة أو المشكلات عن طريق تبادل المعرفة فيعرف كل واحد منهما ما هي المشكلة المشتركة وكيف نشأت . وتبادل الفكر بينهما فيعرف كل واحد

منهما وجهة نظر الآخر في كيفية حل المشكلة . وتبادل العمل ، أي مساهمة كل واحد منهما بجهده في حل المشكلة المشتركة وإشباع حاجتهما المشتركة والاضافة الى الإثنين ، خلال الزمان ؛ تمد أبعاد المجتمع الصغير ، أو الجماعة ، على مستويات ثلاثة : إمتداد أفقي حيث يتعدد الناس وحيث يحمل كل فرد حاجته معه وتتعدد المشكلات الفردية بتعدد الافراد. وإمتداد رأسي يبدأ بالحاجة الفردية إلى الحاجة الجماعية أو المشتركة . وإتجاه إلى المستقبل حيث تنشأ كل يوم مشكلات فردية وجماعية جديدة تضاف إلى ما كان موجوداً وتكسب كل مشكلة اولويتها في الحل بقدر ما تكون حادة ومشتركة ... وهكذا .

وقد تكون الرابطة الأولى التي جمعت بين اثنين هي الاجتماع على حل مشكلة " حفظ النوع " التي يؤدي حلها إلى أن يضاف إلى الاثنين ثالث فتوجد الاسرة ثم العائلة ثم السلالة ... الخ . تلك وحدة الاسرة تظل واقعاً مشتركاً بين الناس تميزهم عن غيرهم حتى يتجاوز التعدد – في الزمان – ما يميز الناس بأصلهم الواحد فتتوه الانساب المشتركة في الكثرة . غير ان مجرد اجتماع اثنين ، ولو على مشكلة حفظ النوع ، ينشيء مشكلة مشتركة جديدة على كل منهما ، أي انها وليدة التناقض بين اجتماعهما في مشكلة واحدة وانفصالهما – كل منفرد بذاته – في الوقت نفسه ، مضمونها كيف يفكران ويتبادلان الرأي ويسهمان في حل مشكلتهما الأولى . وقد حلت تلك المشكلة الجديدة بأول إضافة رائعة ابتكرها الانسان ونعني بها اللغة . فعن طريق اللغة أمكن الوصول – بين المتعددين – إلى وحدة الادراك والفكر والعمل لمواجهة المشكلات المشتركة . وباللغة وجد التطور الاجتماعي أول أدواته فانطلقت كل أسرة تواجه – مجتمعة – ظروفها المشتركة وتحقق مستقبلها المشترك . ثم يستمر النمو بالتعدد ، وتتعدد المشكلات ، وتتنوع في مضامينها ، بحيث تتجاوز في اتساعها ، وفي مضمونها ، رابطة الدم التي تصبح عاجزة عن ان تجمع جهد كل الأسر ، والعشائر ، لحل المشكلات المشتركة فيما بينها ولتحقيق مصالحها المشتركة ، فتتكون المجتمعات القبلية حلاً لمشكلات مشتركة بين أفراد كل قبيلة ، وتكون القبيلة بذلك طوراً جديداً ، نامياً ، يتجاوز بمقدرته المشتركة مقدرة الأسر فيه على حل المشكلات المشتركة .

فقد أتى على الانسان حين من الدهر ، استنفذه في الصراع ضد الظروف الطبيعية للحصول على ما يحفظ حياته من ناتج الأرض والصيد . وكان شكل صراعه متابعة ثمار الطبيعة المتاحة تلقائياً الى حيث هي ، والبقاء المؤقت على الأرض حيث يحدها ، إلى ان تنضب فيهجرها الى مكان آخر من الأرض . كانت الهجرة تغييراً للظروف المادية (الطبيعية) بالانتقال من مكان الى آخر . وبالهجرة ، وخلالها ، إلتقاء بجماعات أخرى تسعى وراء الغاية ذاتها . فيلتقيان على مصدر

انتاج واحد فيقتتلان عليه . وبغلبة أحدهما يدخل مرحلة من التطور بدأت بحل مشكلة التزاحم فيستقر على الأرض ويبدأ في مواجهة المشكلات الجديدة التي تطرحها ظروفه الجديدة . فيبتكر في الأرض التي استقر عليها ما يحل مشكلات جمع نتاجها وتخزينه وتوزيعه وحراسته من فؤوس ومنازل وحراب ونبال ... الخ . وإذ يكون هذا هو الطريق الوحيد لحفظ الحياة وإشباع حاجاتها المتجددة ، يصبح جهد الأسر والعائلات قاصراً عنها فيكون الحل الحتمي أن تتجمع الأسر والسلالات والعشائر – تدريجياً ومن خلال مواجهة المشكلات ذاتها – لتكون قبائل . أي لتكون بكثرتها ومقدرتها أقدر على حل مشكلات الظروف المشتركة . ويطرح تعدد الأسر والعشائر في المجتمع القبلي مشكلات جديدة تحلها القبيلة بما تضيفه من نظم وتقاليد وعادات تضبط سلوك الجميع ويحتكمون اليها فلا يتفرقون . وقد يتحقق لهم جميعاً نصر مشترك ضد عدو مشترك فيمجدون انتصار " قبيلتهم " على الطبيعة وعلى الأعداء شعراً وغناء وألحاناً ... إلى أن ينضب رزق الأرض ، أو يغلبوا على أمرهم ، فتبدأ مرحلة جديدة من الصراع ضد الطبيعة والأعداء بهجرة جديدة يصاحبها قتال جديد ... الخ .

وهكذا كانت المجتمعات القبلية وحدات متماسكة داخلياً ، مهاجرة ، مقاتلة دائماً .

ذلك هو الطور القبلي من المجتمعات : داخل المجموعة الانسانية الواحدة ، ينفرد كل جماعة وحدة قبلية متميزة عن القبائل الأخرى بأصلها الواحد ولغتها الواحدة ثم بنظمها وتقاليدها وثقافتها القبلية . ولا تميزها عن غيرها " الأرض " التي تعيش فيها ، لتبادل المواقع من الأرض كراً وفراً خلال الصراع القبلي .

وقد انتهى الطور القبلي أو كاد أن ينتهي . فخلال احقاب طويلة من الهجرة المقاتلة ، أهتدت بعض الجماعات والقبائل الى الأرض الخصيبة وأودية الانهار فاستأثرت بها خلال مشكلة ندرة الرزق التي كانت تعالجها بالهجرة من مكان إلى مكان . ولم تعد حركتها خاضعة لما تمنحه الطبيعة تلقائياً ، بل " استقرت " على الأرض وابتكرت الزراعة وأدواتها . حينئذ افترق تاريخ الشعوب والمجتمعات ولم يعد من الممكن الحديث عن " التاريخ الانساني " أو " تاريخ البشرية " بل لابد من تتبع كل جماعة على حدة لنعرف تاريخها الخاص على ضوء ظروفها الخاصة .

فالجماعات القبلية التي استقرت على أرض معينة خاصة بها دخلت مرحلة تكوين جديدة هي مرحلة تكوين الأمم ، التكوين القومي ، لتتميز بهذا الاستقرار على أرض خاصة عن الطور الذي سبقها . الطور القبلي . غير أن هذا لا يعني أنها قد أصبحت أمماً فنحن لا نقول أن أية

جماعة من الناس لها لغة مشتركة وتقيم في منطقة معينة من الأرض قد أصبحت أمة . بل ننظر الى المجتمعات خلال تطورها الجدلي وحركتها التي لا تتوقف من الماضي الى المستقبل . فالأمة تدخل مرحلة التكوين باستقرار الجماعات القبلية (تحمل كل منها لغتها وثقافتها وتقاليدها) على أرض معينة ومشتركة وبها تحل مشكلة الهجرة وتتميز بالاستقرار على الأرض عن الطور القبلي . ثم تبدأ في التكوين وتتحدد خصائصها خلال مواجهة المشكلات المشتركة والمشاركة في حلها . وقد تكون أول مشكلة واجهتها الجماعات المستقرة هي المحافظة على هذا الاستقرار . أي حماية الأرض المشتركة . ذلك لأن القبائل لم تستقر كلها في وقت واحد . بل بينما استقر بعضها ودخل مرحلة التكوين القومي ظلت الجماعات القبلية الأخرى مهاجرة مقاتلة معاً . تغزو أطراف الأرض التي استقر عليها الأولون فتقيم فيها مختلطة بسكانها الاصليين مبتدئين معاً مرحلة من الحياة المشتركة المستقرة لن تلبث أن تكوّن منهم أمة واحدة . أو محاولة غزوها فمنحسرة عن حدودها . وقد يثير الغزاة حروباً مضادة تخرج فيها الجيوش لمطاردة المغيرين والقضاؤ عليهم وضم مراكز تجمعهم الى الأرض الخاصة فتمتد حدودها ليشملها جميعاً الاستقرار مقدمة لتكوين أمة . وقد استمرت فترات الغزو القبلي وحروب المطاردة فترات طويلة من التاريخ عوّقت تطور الجماعات المستقرة الى أن تكون أمماً مكتملة . وان كانت قد أسهمت — من ناحية أخرى — في ان يتجاوز المستقرون على الأرض الخاصة المشتركة ، رواسب الطور القبلي فيلتحموا معاً خلال العمل المشترك لحماية الأرض المشتركة في مواجهة العدو المشترك . وعندما تثبت حدود الأرض مؤذنة بانتهاء الصراع حول الاختصاص بها تكون الحدود ذاتها حدوداً لما يليها من ارض خاصة بجماعات مستقرة أخرى .

الى هنا تكون قد توافرت للجماعة المستقرة على ارض معينة (الامة في دور التكوين) وحدة اللغة ووحدة الأرض المشتركة . غير أن هذا لا يميزها عن غيرها من الجماعات المستقرة التي لها بالضرورة لغتها وأرضها . انما تكتمل خصائص الأمة من تكوينها القومي المنطلق فمن استقرار الشعوب على أرض خاصة فتفاعل الناس مع الناس مع الطبيعة ينتج حصيلة مادية (انتاج زراعي ، انتاج صناعي ، أدوات انتاج ، مبان ... الخ) وتفاعل الناس في المجتمع ينتج حصيلة اجتماعية من الأفكار والمذاهب والنظم والقيم والتقاليد والفنون ... الخ . والنظر الى هذه الحصيلة من تفاعل الانسان مع الطبيعة ومع غيره في المجتمع نظراً الى ما يسمى " الحضارة " . فإذا اضيف الى هذا — في دور التكوين القومي — ان الطبيعة محددة بأرض معينة متميزة عن غيرها " وليست ممتازة " وان الناس قد تحددوا بشعب معين متميز عن غيره (وليس ممتازاً) كان مؤدى هذا التحديد أن

حصيلة تفاعل الناس مع أرضهم الخاصة وفيما بينهم ستكون متميزة في مضمونها المادي والثقافي عن غيرها ، أي تكون متميزة " حضارياً " . وتكون بذلك قد اكتملت " أمة " .

وعندما تكتمل الأمم وجوداً قد تظل فلولاً من الجماعات القبلية محاصرة او محصورة على أطراف الأرض الوعرة فيما بين الأمم . أو متخلفة في أماكن متفرقة داخل الأمة . وقد تحاول من حين الى آخر أن تكمل مسيرتها التاريخية مستقلة وان تدخل هي ايضاً مرحلة التكوين القومي خاصة بها ، وهذا لا يكون إلا بأن تقتطع لنفسها جزءاً من الأرض تختص به . ولكن الأمر لا يكون قد حسم تاريخياً باختصاص الأمة التي سبقت تكويناً بالأرض المعينة المشتركة حتى اقصى اطرافها بصرف النظر عمن قد يكون مقيماً على أرضها ، وفي كنفها ، من أفراد ، أو أسر ، او عشائر لا ينتمون اليها او من يكون متخلفاً من ابنائها لأن التكوين القومي الجديد هنا لن يكون إلا على حساب تكوين قومي اكتمل تاريخياً .

٢١ – وحدة الوجود القومي :

يقولون في تعريف الأمة : " انها جماعة من البشر تكونت تاريخياً لها لغة مشتركة وأرض مشتركة ... الخ " . فلماذا – اذن – نسرد كل هذا لنصل الى ما يقولون ؟ لأن هناك اقوالاً أخرى في " الأمة " غير صحيحة وان كانت متداولة في الفكر العربي . ونعني بها تلك الآراء التي لا تدخل " الأرض المشتركة " عنصراً في التكوين القومي . وهو خطأ كبير . اذ أن اية نظرية في " الأمة " لا تسلم بأن " الأرض المشتركة " عنصر لازم لأية جماعة بشرية لتكون امة هي نظرية فاشلة في التعريف بالأمة . ذلك لأن كافة العناصر الأخرى مثل وحدة اللغة التي ترتكز عليها النظرية الألمانية ، أو وحدة الحياة الاقتصادية التي يرتكز عليها الفكر الماركسي ، أو وحدة الثقافة التي تشيد بها الكتابات العربية ، أو حتى وحدة الارادة التي تركز عليها النظرية الفرنسية . الخ ، كل هذه عناصر ممكن ان تتوافر ن وان تجتمع ، لجماعات بشرية لا ترقى الى مستوى " الأمة " كالمجتمعات القبلية مثلاً . ان هذه نقطة هامة لا نعتقد ان الأدب القومي قد منحها كل العناية التي تستحقها ، مع انها – كما سنرى – من العناصر الجوهرية في نظرية القومية .

على أي حال لقد عرفنا من حديثنا عن كيف يتكون الوجود القومي ، وكيف تكتمل الأمة تكويناً ، ان المميز الاساسي للأمة عن الجماعات الانسانية السابقة عليها هو عنصر الأرض الخاصة المشتركة . الخاصة بالجماعة البشرية المعينة دون غيرها من الجماعات الانسانية الاخرى ، المشتركة فيما بين الناس فيها . ومن هنا تكون الأمة تكويناً واحداً من الناس (الشعب) والأرض

(الوطن) معاً . فنحن عندما نقول – مثلاً – اننا امة عربية ثم نتحدث عن الوطن العربي لا يكون حديثنا عن شيئين منفصلين بل عن الكل (الأمة) الذي يتضمن الجزء (الوطن) . فالشعب العربي (الناس) والوطن العربي (الأرض) يكونان معاً الأمة العربية التي ما تحولت من شعوب لا تختص بالأرض التي تقيم عليها الى امة ، أو من أرض لا تخص شعباً بعينه الى امة ، الاعندما التحم الشعب العربي بالوطن العربي واختص به ليكونا وجوداً واحداً هو الأمة العربية .

وإذا كان لابد من تعريف فإن الأمة : مجتمع ذو حضارة متميزة ، من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة ، تكوّن نتيجة تطوّر تاريخي مشترك . أما كل ما تعلمناه من مميزات الأمة كاللغة او الثقافة او الدين ... فتلك عناصر التكوين الحضاري وهي تختلف من أمة الى أمة تبعاً لظروف التطوّر التاريخي الذي كوّنها . اما عن المصالح الاقتصادية المشتركة فهي متوافرة في كل مجتمع حتى لو لم يكن أمة . واما الحالة النفسية المشتركة ، والولاء المشترك ... الخ فتلك معبرات في الأفراد عن انتمائهم الى امة قائمة . وتختلف من فرد الى فرد في الأمة الواحدة تبعاً لوعيه علاقته بمجتمعه القومي . ولكن الوجود القومي لا يتوقف عليها . وقد قلنا ان الأمة مجتمع تكوّن نتيجة " تطور " تاريخي مشترك لأن القول بأنها تكوّن تاريخي لا يكفي للدلالة على انها طور من المجتمعات أكثر تقدماً من الأطوار السابقة عليه .

ولا بأس في ان ننبه – هنا – الى أن معرفة أو تعريف " الأمة " ليست مباراة في المقدرة على الصياغة ، بل هي ضرورة لازمة لمعرفة الظاهرة الاجتماعية التي سيكون كل الحديث – بعد هذا – دائراً حول تطورها . ولقد نعرف من كثير مما كتب عن الأمة في الأدب العربي " تساهلاً " في معرفة الأمة والتعريف بها . فإذا بالانطلاق منها الى قضايا المستقبل يصل بهم الى مآزق غير سهلة ز ونضرب لهذا ثلاثة امثلة حية : المثل الأول " التساهل " في عنصر الأرض الخاصة والمشتركة والتركيز على الوحدة الثقافية أو الروحية وهي النظرية في الأمة التي قامت عليها الحركة الصهيونية . والمثل الثاني " التساهل " في عنصر التطور التاريخي والتركيز على وحدة الارادة وهي النظرية التي ادت وتؤدي بكثير من المثقفين العرب الى الخطأ في فهم مشكلة الاقليات القومية . والمثل الثالث هو الاختلاف في الرأي حول تقييم الحركة القومية الراجع الى الاستعمالات المتباينة لكلمة " أمة " . ويغذي هذا الاختلاف ان اللغات ذات الأصل اللاتيني تتضمن ، وتستعمل ، مفردات لغوية لا تتفق مع المفردات العربية المستعملة في الأدب القومي . أهمها ما يترجم عادة الى كلمة " قوميات " . انهم – هناك – يقصدون بها ما يمكن أن تدل عليه كلمة : " أمم " او " اقليات قومية " . ونحن نعرف اللبس الذي أدت اليه الترجمة – الخاطئة أو المتعمدة – لما كتب في الأدب

الماركسي عن " المسألة القومية " فإذا بها تصبح " المسالة الوطنية " . وقد عرفنا من قبل ما يؤدي اليه هذا اللبس من خلط بين " حركات التحرر الوطني " و " الحركات القومية " (فقرة ١١) .

أياً ما كان الأمر فإن فيما سبق بياناً للأمة كما نفهمها . وبذلك المفهوم سنستعملها فيما يلي من حديث .

٢٢- وحدة المصير القومي :

والآن نعيد السؤال :

ما هو مجتمعنا الذي ننتمي اليه ؟ ما هي حقيقته الموضوعية كتكوين تاريخي . هل نحن ما زلنا مجموعات من القبائل ، أم أننا مجموعة من الأمم ، أم اننا ننتمي الى امة عربية واحدة ؟

والاجابة هنا تكاد تكون جاهزة . نحن امة عربية واحدة . والأمة العربية هي مجتمعنا الذي ننتمي اليه . وهي إجابة غير منكورة من كل الذين يعنينا أن نقيم معهم حوار بناء حول المستقبل العربي ونظريته . وقد اكتشف كثيرون حقيقة الوجود القومي العربي من شعورهم بالانتماء الى هذه الأمة العربية التي تتجاوز مجتمعاتهم السياسية بشراً وأرضاً ، أي من خلال ما يسمونه " الحالة النفسية المشتركة " التي تعبر بذاتها عن اكتمال التكوين الاجتماعي الذي تعكسه . واكتشفه آخرون عن طريق البحث العلمي في تاريخ الأمة العربية . واكتشفه غيرهم عن طريق الممارسة حيث تعاملها شعوب الأمم الأخرى على أساس أنهم " عرب " ينتمون الى امة عربية . بل ان كثيرين قد اكتشفوا انتماءهم القومي الى الأمة العربية من خلال صدمة النكبة سنة ١٩٤٨ ، وصدمة النكسة سنة ١٩٦٧ . المهم انه قد اصبح مسلماً بأننا ننتمي الى امة عربية مكتملة التكوين ، وهذا يعفينا من جهد لا مبرر له لإثباته . فنحن مقبولون " كأمة " وهذا يكفي . يكفي لنقول اننا امة عربية . وبعد ؟

هذا هو السؤال الدقيق . ان مجرد القول بأننا امة عربية واحدة قد لا يعني شيئاً عند الكثيرين . ونحن نعرف أن كثرة من الناس يسلمون معنا باننا أمة عربية ثم لا يرون ان لهذا اثراً في مخططات النضال من اجل المستقبل . ومعنى هذا ان ثمة فجوة في الحوار لا بد من ان تملأ لنلتقي . خاصة ونحن نتحدث عن الوجود القومي في إطار نظرية النضال من اجل المستقبل .

لا يمكن فهم العلاقة بين الوجود القومي ووحدة مصيره إلا إذا عرفنا " لماذا " تكونت الأمم ؟ لماذا كنا امة عربية مثلاً ؟ هل كان ذلك مصادفة تاريخية ، أو تم اعتباطاً لا أحد يدري لماذا ؟ إنه سؤال لم يكن لنا حظ التعرف على أية اجابة عليه في اية دراسة أخرى . مع انه سؤال حاسم.

" في الانسان نفسه يتناقض الماضي والمستقبل . ويتولى الانسان نفسه حل التناقض بالعمل . إضافة فيها من الماضي ومن المستقبل ولكن تتجاوزهما الى خلق جديد " . هذا هو قانون التطور الجدلي كما عرفناه من " جدل الانسان " وترجمته الاجتماعية هي : ان المجتمعات تتطور من خلال العمل المشترك (الجماعي) لحل التناقض بين الواقع (حصيلة الماضي) والمستقبل (كما تعبر عنه حاجاتها) أو بتعبير أسهل : ان المجتمعات تتطور خلال حل المشكلات التي يطرحها واقعها مستهدفة دائماً اشباع حاجاتها المادية والثقافية المتزايدة ابداً .

إذا نظرنا على ضوء هذا الى تطور المجتمعات " نجد ان التكوين القبلي كان حصيلة نمو واضافة تحققت خلال حل مشكلات الطور الذي سبقه . فهو اكثر منه تقدماً ، وأكثر منه شمولاً ، فيتضمنه ولا يلغيه ولكن يضيف اليه ما يحدده كما يحدد الكل الجزء . فالمجتمع القبلي لم يلغ الاسرة فيه ، بل ظلت أسراً وبطوناً وأفخاذاً يقوم الدم فيها رابطة بين ذوي الدم الواحد في حدود مشكلاتهم العائلية ، تضاف اليها الرابطة القبلية الواحدة فيما يتجاوز حدود الاسرة الى القبيلة . اضافة كانت حلاً لمشكلة تحققت بها للافراد حتى من الاسرة الواحدة حريات لم تكن لتتحقق لهم بما تهيئه رابطة الدم وحدها من مقدرة على التحرر . اللغة الواحدة بقيت كما كانت وسيلة للمعرفة ولتبادل الرأي ولكنها أصبحت أكثر غنى بما أضاف الناس اليها في المجتمع القبلي من معارف وآراء جديدة طورتها فتجاوزت لغة الأسر والبطون والعشائر التي بقيت لهجات تشملها اللغة الواحدة وتتخطاها ولكن لا تلغيها . ومثل هذا تحقق في العلم والمعرفة والعقائد والمقدرة على العمل فكسب به كل فرد من أية أسرة حريات أكثر مما كانت له وهو محصور في امكانيات بني دمه ... (كذلك) التكوين القومي للمجتمعات (كان) حصيلة نمو وإضافة تحققت خلال الحل الجدلي لمشكلات الطور الاجتماعي الذي سبق القوميات فهو أكثر منه تقدماُ ، أي فيه من الحريات للانسان أكثر مما كان . وهو اكثر منه شمولاً فيتضمنه ولا يلغيه ولكن يضيف اليه ويحدده كما يحدد الكل الجزء . فكما ان المجتمع القبلي لم يلغ الاسرة بل ظلت اسراً وبطوناً وافخاذاً . يقوم الدم فيها رابطة مميزة بين ذوي الدم الواحد ، بقيت الاسر في الأمة الواحدة واضيفت اليها الروابط المحلية والاقليمية فيما يتجاوز التمييز العائلي ، تمييزاً للخلف المستقر للجماعات القبلية ، قرى ومدناً ومناطق واقاليم ، ثم اضيفت اليها الرابطة القومية إضافة كانت

حلاً لمشكلات الاسر والاقاليم ذاتها ، وتحققت بها للافراد من الأسر ومن الاقاليم حريات لم تكن لتتحقق لهم بما تهيئه رابطة الدم وحدها او الروابط المحلية وحدها . اللغة الواحدة بقيت كما كانت من قبل وسيلة مشتركة لتبادل المعرفة وتبادل الرأي ، واصبحت اكثر غنى بما اضاف اليها الناس في المجتمع القومي من معارف وآراء جديدة طورتها فتجاوزت لغة الاسر والاقاليم التي بقيت لهجاتها تشملها اللغة الواحدة وتتخطاها ولكن لا تلغيها . ومثل هذا تحقق إضافة في العلم والمعرفة والعقائد والمقدرة على العمل ، فكسب به كل فرد من اية اسرة ، ومن اية اقليم ، علماً وثقافة وحريات اكثر مما كان له وهو محصور في امكانيات بني دمه او عشيرته أو اقليمه . والاضافة لا تلغي المضاف اليه ولكن تكمله فتغنيه ... الخ .

وهكذا جاء كخلاصة لدراسة طويلة في " اسس الاشتراكية العربية " باللغة المنتقاة على ما تفرضه الدراسة هناك . ونقوله هنا باللغة البسيطة التي تناسب الحوار المفتوح : اننا لم نكن أمة عربية اعتباطاً ، بل تكونا أمة عربية من خلال بحث الناس عن حياة افضل ، فإذا كنا قد بلغنا من خلال تلك المعاناة التاريخية الى الطور القومي ، أي ما دمنا أمة عربية واحدة ، فإن هذا يعني ان تاريخنا ، الذي قد نعرف كل احداثه وقد لا نعرفها ، قد استنفذ خلال بحث اجدادنا عن حياة افضل كل امكانيات العشائر والقبائل والشعوب قبل أن تلتحم معاً لتكون أمة عربية واحدة . وانها عندما اكتملت تكويناً كانت بذلك دليلاً موضوعياً غير قابل للنقض على أن ثمة " وحدة موضوعية " قد نعرفها ، وقد لا نعرفها ، بين كل المشكلات التي يطرحها واقعنا القومي ، أياً كان مضمونها . وانها ، بهذا المعنى ، مشكلات قومية لا يمكن أن تجد حلها الصحيح إلا بإمكانيات قومية ، وقوى قومية ، في نطاق المصير القومي . قد يحاول من يشاء ان يحل مشكلاته الخاصة بإمكانياته القاصرة ، ثم يقنع بما يصيب ، ولكنه لا يلبث أن يتبين ، في المدى القصير او الطويل ، ان الحل الصحيح المتكافئ مع الامكانيات القومية ، المتسق مع التقدم القومي ، قد أخطأه عندما اختار ان يفلت بمصيره الخاص في الوحدة الموضوعية للمشكلات التي تشكل حلولها المصير القومي الواحد .

ذلك هو ما تعنيه " وحدة المصير القومي " .

انه ذات التعبير في مجتمع قومي عن البدهية التي عرفناها من قوانين التطور الاجتماعي (فقرة ١٨) : " ما دام الواقع الاجتماعي محدداً موضوعياً فإن الحل الصحيح لأية مشكلة اجتماعية محدد موضوعياً ... فلو استطعنا أن نحصر كل ما يحتاجه الناس في مجتمع معين

ونعرف في ذات الوقت كل ما يستطيع الواقع ان يقدمه لعرفنا ما هي المشكلات الحقيقية التي يطرحها الواقع الاجتماعي وكيف تحل . أي لعرفنا الحل الصحيح للمشكلات الاجتماعية كما هي محددة موضوعياً . مؤدى هذا ان كل مشكلة اجتماعية لها حقيقة واحدة مهما اختلف فهم الناس لها وبصرف النظر عن مدى ادراك صاحبها لحقيقتها . وان اية مشكلة اجتماعية ليس لها الاحل صحيح واحد في واقع اجتماعي معين في وقت معين . قد يكون لها أكثر من حل خاطيء ، قاصر أو متجاوز أو مناقض ، يحاوله صاحبه فيفشل في حلها ، ولكن حلها الصحيح لا يمكن إلا أن يكون واحداً بحكم أن الواقع الاجتماعي واحد " .

٢٣ – وحدة الدولة القومية :

لا يتفق فقهاء علم القانون على تعريف واحد للدولة ، ولكنهم يتفقون على العناصر التي يجب ان تتوافر لأي مجتمع ليكون دولة ، فيقولون انها ثلاثة : (١) شعب و (٢) أرض و (٣) سلطة شاملة الشعب والأرض جميعاً مستقلة عن أية سلطة أخرى . ويضيف بعضهم " الاعتراف " كعنصر رابع وان كان هذا محل خلاف كبير يدور حول ما إذا كان الاعتراف لازماً لتوحيد الدولة أم للاقرار بوجودها أم للامرين معاً . وفقهاء علم القانون ، في كل هذا ، " يصفون " الدولة " النموذج " ، ولكنهم لا يهتمون بكيفية قيام الدولة " الواقعية " . فيكفيهم أن تقوم في الواقع بعناصرها النموذجية لتكون عندهم دولة ، ثم يبدأون ، بعد هذا ، في شرح دلالات عناصرها والاثار القانونية (الحقوقية) المترتبة عليها غير ان اكثر جهد فقهاء علم القانون كان وما يزال منصباً على شرح دلالة ويثار ذلك العنصر الثالث : " السلطة " أو " السيادة " كما يقال في كثير من كتب القانون حيث تتداول الكلمتان كما لو كانتا ذاتي مدلول واحد . وفي هذا يدور الحوار الخصيب حول ما يسمى " بالمشكلة الدستورية " . ماهي السيادة ؟ أو ماهي السلطة ؟ وما مصدرها ؟ . ومن صاحب الحق في ممارستها ؟ .. وما هي حدودها ... الخ . وما يزال ما يقولونه في هذا غير منته الى اتفاق . ذلك لأنهم يعالجون موضوعاً ذا جذور تاريخية موغلة في القدم كانت السلطة فيها اسبق الى المعرفة من السيادة . وكان مصدرها ما يسمى " بالتفويض الالهي " . حيث يمثل الملك إرادة الله في الأرض ولا يكون مسؤولاً إلا أمامه في السماء . وقد انتهى هذا المفهوم بنهاية القرن الثامن عشر حيث أصبح الشعب مصدر السلطة . وفيه دخل تعبير " السيادة " لغة القانون . فالشعب مصدر السلطات لأن الشعب ، وليس الملك ، هو السيد . ولكن الشعب السيد لا يمارس سيادته فما هي العلاقة بينه وبين من يمارسها ؟ أو ما هي العلاقة بين السيادة والسلطة ؟ وفي هذا كلام كثير . ووراءه كل هذا النظريات التي شاعت في أوروبا قبل القرن الثامن عشر وابدعها

فلاسفة الليبرالية من امثال روسو و منتسكيو الذين كانوا يبذرون أفكارهم للتمهيد للثورة ضد الاقطاع . ولسنا ندخل ساحة الحوار مع هؤلاء أو مع فقهاء علم القانون . انما نحاول هنا أن نترجم نظريتنا القومية الى لغة القانون .

" يمكننا منذ البداية أن نفرق بين السيادة والسلطة . فالسيادة أشمل من السلطة إذ السلطة هي " ممارسة " السيادة . أو ان حق السيادة هو مصدر حق السلطة . وهما في علاقة قريبة من علاقة حق الملكية بحق الانتفاع ، إذ الأول يتضمن الأخير وهو مصدره . ويترتب على هذا — أولاً — أن من يملك حق السيادة يملك حق السلطة ، ولكن ليس من اللازم أن يكون مالك حق السلطة مالكاً لحق السيادة . ويقوم هذا عندما يمارس صاحب حق السيادة حقه في السلطة لا بنفسه ولكن بمن يختاره ليمثله وينوب عنه في ممارسته . ويترتب عليه — ثانياً — أن من يمارس السلطة نيابة عن صاحب حق السيادة يظل تابعاً لمن أنابه فكما يختاره له ان يحاسبه وان يعزله وان يعين غيره . وعندما يسلب منه هذا الحق يكون قد فقد سيادته . فإذا طبقنا هذا على المجتمعات نجد أن الشعب هو صاحب حق السيادة بما يتضمنه من سلطة . أما محل الحق فهو الأرض . ومن هنا يكون للسيادة مفهوم ذو حدين : سيادة الشعب على ارضه دون الشعوب والجماعات الأخرى (الاختصاص بالأرض) . وسيادة كل الشعب على ارضه (المشاركة فيها) . ولما كان الشعب مكوناً من أفراد عديدين فإنه يمارس سيادته في حديها من خلال أفراد يمثلونه وينوبون عنه ويكونون مسؤولين أمامه . أولئك الذين يطلق عليهم لفظ الحكومة . هنا تبقى السيادة للشعب وتمارس الحكومة السلطة نيابة عنه ثم تتوزع وظائف السلطة على اجهزة متخصصة في التشريع او القضاء ... ويصاغ كل هذا في عديد من القواعد الملزمة لكل واحد من الشعب أياً كان موقعه . وبمجموع تلك القواعد يتحول المجتمع الى مؤسسة منظمة . منظمة بمعنى أن علاقة الناس فيها بالأرض وعلاقاتهم فيما بينهم وعلاقتهم بمن ينوبون عنهم في ممارسة السلطة تكون محددة بقواعد ملزمة لهم جميعاً ولكل واحد منهم . ونلتقي هنا بكلمة الشرعية . أي اتفاق السلوك الفردي أو الجماعي مع قواعد ذلك النظام القانوني . ويصبح غير مشروع كل سلوك لا يتفق معها . تلك القواعد التي تضبط سلوك الناس في مجتمع منظم هي ما يسمى " بالقوانين " التي تطلق عليها بدورها اسماء شتى من أول الدستور (القانون الاساسي) الى آخر الأوامر الادارية . المهم انه أياً كان اسم القاعدة الملزمة فهي جزء من نظام قانوني (حقوقي) غايته أن يضبط سلوك الناس في المجتمع على قاعدتين تمثل كل منهما حداً من حدي السيادة ، الأولى اختصاص الشعب بالأرض دون غيره . والثانية مشاركة الشعب في أرضه . وعندما يقوم هذا النظام في أي مجتمع يتحول المجتمع الى

منظمة قانونية (حقوقية) من البشر والأرض ، أو كما يقال من الشعب والوطن ، أي يتحول الى " دولة " بعناصرها التي يعرفها فقهاء علم القانون ، الشعب والأرض والسلطة (السيادة) .

ثم يأتي الاعتراف صادراً من دولة اخرى ويكون من آثاره التزام الدولة المعترفة بالآثار الملزمة للقواعد التي تشكل بمجموعها المنظمة القانونية (الدولة) المعترف بها .

ولقد عرفنا من قبل كيف يتحدد عنصرا البشر والأرض في المجتمع القومي خلال التطور التاريخي . وكيف أن الأمة هي تكوين اجتماعي من شعب معين وأرض معينة خاصة بها ومشتركة فيما بينه . ويضيف هذا الى مفهوم السيادة مضموناً جديداً هو المشاركة التاريخية فيها بين الاجيال المتعاقبة من الشعب . وننتهي الى عدم شرعية تنازل الشعب ، أي جيل من الشعب ، عن السيادة على الأرض . وان شرعية الدولة ذاتها منوطة باتفاق نطاقها البشري والاقليمي مع التكوين التاريخي للمجتمع .

بناء على هذا كله نستطيع ان نقول اننا عندما نكون في مواجهة امة فإن وحدة الوجود القومي تحتم وحدة الدولة فيها . بمعنى ان الدولة القومية التي تشمل الشعب والوطن كما هما يحددان تاريخياً هي وحدها التي تجسد سيادة الشعب على وطنه القومي ومشاركته التاريخية فيه . وهي لابد ان تكون شاملة البشر والأرض جميعاً لتكون دولة قومية مكتملة السيادة . إذ عندما يخرج عن نطاقها أي جزء من الشعب يكون هذا الجزء قد حرم من ممارسة سيادته على وطنه . وعندما يخرج عن نطاقها أي جزء من الوطن يكون الشعب قد حرم من ممارسة سيادته على ذلك الجزء من الوطن .

غير ان هذا ليس كل شيء .

فقد عرفنا أن وحدة المصير القومي تعني أن " ثمة وحدة موضوعية " ، قد نعرفها وقد لا نعرفها ، بين كل المشكلات التي يطرحها واقعنا القومي ، أياً كان مضمونها . وانها ، بهذا المعنى ، مشكلات قومية لا يمكن أن نجد حلها الصحيح إلا بإمكانيات قومية ، وقوى قومية ، في نطاق المصير القومي (فقرة ٢٣) . ومؤدى هذا ان وحدة الدولة القومية شرط لازم لإمكان معرفة حقيقة المشكلات الاجتماعية في المجتمع القومي ، وحلولها الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته وتنفيذ تلك الحلول في الواقع . ان هذا لا يعني أن الناس في الدولة القومية سيعرفون تماماً حقيقة المشكلات الاجتماعية وحلولها الصحيحة أو انهم سيحلونها فعلاً إنما يعني

أن كل هذا يكون متاحاً لهم في الدولة القومية أما الباقي فيكون متوقفاً على مقدرتهم على الانتفاع به .

ونلاحظ هنا ملحوظة دقيقة .

إذا كانت ممارسة حل المشكلات الاجتماعية في مجتمع قومي تتم في غير نطاق الدولة القومية ، فإننا لا نستطيع ان نعرف – من مجرد الممارسة – حقيقة مشكلة غياب الدولة القومية . لأن الدولة القومية هي الشرط الأول لمعرفة حقيقة المشكلات التي يطرحها الواقع الاجتماعي القومي بما فيها مشكلة الدولة ومناسبتها لآداء وظيفتها . نريد أن نقول أنه مهما عرفنا من المشكلات الاجتماعية في مجتمعنا القومي وحلولها والامكانيات المتاحة لحلها ، فإن غياب الدولة القومية يعني بذاته اننا نواجه مشكلة " نقص " المعرفة بالمشكلات وحلولها ، و " نقص " الامكانيات المتاحة لحلها . ان هذا النقص في المعرفة لا يمكن ان يعوض إلا علمياً وعقائدياً . أما النقص في الامكانيات فلا يعوض إلا بالدولة القومية ذاتها . لهذا فإننا نلاحظ أن الذين يتصدون لحل المشكلات الاجتماعية في غيبة الدولة القومية ، بدون وعي قومي ، لا يعرفون من الممارسة ضرورة الدولة القومية في المجتمع القومي إلا بقدر ما يفشلون وفي المجالات التي يفشلون فيها وفي وقت الفشل . ومن هنا لا يتذكرون الوحدة إلا عندما يفشلون ولا يطلبونها إلا في مجالات فشلهم ولا يقبلونها إلا بقدر ما تكون " نافعة " كتعويض لهذا الفشل . نافعة في إكمال معرفتهم بالمشكلات أو إكمال معرفتهم بحلولها أو إكمال امكانيات حلها . فهي مرتبطة عندهم بالمنفعة كما يلمسونها ، وإنما يلمسونها ، وعندما يلمسونها في الممارسة . وهو طريق تجريبي للمعرفة طويل وباهظ الثمن ولكنه يؤدي ، في النهاية ، الى ذات المنطلق العقائدي الصحيح . إذ لما كانت الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية في الواقع الاجتماعي القومي محددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي (المجتمع القومي) ذاته فإن الممارسة في غيبة الدولة القومية ستعلم أصحابها كيف يقبلون الحل الصحيح لمشكلاتهم : الوحدة . هذا لاشك فيه طال الزمان او قصر . كل ما في الأمر أنهم لن يتعلموا إلا بعد أن يبذلوا جهوداً مهدرة في محاولات التطور الفاشلة . وهذا هو الفارق بين المعرفة العلمية لقوانين التطور الاجتماعي والتزامها وبين الجهل بها أو تجاهلها وممارسة التطور الاجتماعي بالتجربة والخطأ . الفارق بين حركة التطوير الاجتماعي العقائدية وبين حركة التطور الاجتماعي التجريبية .

وعندما نكون عقائديين ، وعندما نكون علميين ، ونعرف أن واقعنا الاجتماعي هو " أمة " نطلب الوحدة السياسية (الدولة القومية) حتى نوفر لأنفسنا اول شروط المقدرة على التطور ولا نطلبها لحل إحدى مشكلات التطور . نطلب دولة الوحدة لمجتمعنا القومي لنستطيع ان نتطور " فيها " ولا نطلبها لنطور " بها " واقعنا الاقليمي مثلاً . الأول موقف قومي سينتصر حتماً والآخر موقف انتهازي سينكشف حتماً فينهزم .

فما القومية ؟

٢٤ — القومية :

قلنا أن الاضافة الى الاثنين — خلال الزمان — تمد أبعاد المجتمع الصغير ، أو الجماعة ، على مستويات ثلاثة : امتداد افقي حيث يتعدد الناس ويحمل كل فرد حاجته معه وتتعدد المشكلات الفردية بتعدد الافراد . وامتداد رأسي يبدأ بالحاجة الفردية الى الحاجة الجماعية أو المشتركة . واتجاه الى المستقبل حيث تنشأ كل يوم مشكلات فردية وجماعية جديدة تضاف الى ما كان موجوداً وهكذا عندما يكتمل التكوين القومي ونكون في مواجهة " أمة " تكون لكل أمة أبعاد ثلاثة . البعد الأول يحددها من حيث علاقتها بالجماعات الانسانية الخارجة عنها . والبعد الثاني يحددها من حيث علاقتها بالجماعات الانسانية الداخلة فيها . والبعد الثالث يحددها من حيث مسيرتها كأمة . هذا بالاضافة الى حدها الرابع (الحد الزماني) الذي هو الواقع الاجتماعي للأمة في وقت معين .

من مجموع هذه الابعاد التي تصل الأمة بغيرها ، كما يحددها ويتحدد بها الوجود القومي نعرف أن " القومية " وصف للعلاقة التي تجمع الناس في مجتمعهم القومي والموقف القومي هو الذي يتحدد متفقاً مع علاقات المجتمع القومي بغيره . والحركة القومية هي التي تستهدف تطوير المجتمع القومي في حدود التزامها تلك العلاقات . أما المجتمع القومي فهو الأمة نفسها .

اننا — هنا نلتقي بأولى مميزات " نظرية تغيير الواقع القومي " . انها أولاً وقبل كل شيء نظرية قومية . بمعنى أنها بيان لمنطلقات وغايات وأساليب تطوير مجتمع حقيقته التاريخية — كما هي — أنه " أمة " . فهي تبدأ من الوجود القومي الى مصيره القومي وتتعامل معه في حركته " كما هو " . إذن ، نحن لن نختر القومية نظرية لتغيير واقعنا العربي تعصباً مرضياً بل قبولاً علمياً للتعامل مع واقعنا الاجتماعي " كما هو " . وقد عرفنا من نظرية تطور المجتمعات (فقرة

١٨) (المنهج) ، التي هي واحدة بالنسبة الى كل المجتمعات ، إن التعامل مع الواقع الاجتماعي " كما هو " هو أول مفاتيح النجاح في حل مشكلات التطور الاجتماعي في أي مجتمع . فإذا كنا نرفض أية نظرية " لا قومية " مهما كانت وعودها مغرية فلأننا نعرف أنها نظرية فاشلة في تحقيق ما تعد به في واقعنا العربي المحدد موضوعياً بأنه واقع قومي . وأنها إن تكن نظرية محدودة ومقصورة على تطوير الواقع الجزئي في مجاله (مجال اقتصادي أو اجتماعي ، أو سياسي .. الخ) أو في مكانه (تطوير الواقع في مكان ما من الوطن العربي) فإنها ستكون فاشلة ايضاً ما لم تكن متسقة كجزء مع النظرية القومية لتطور الأمة العربية . حتى لو لم يكن فشلها إلا في عجزها عن أن تحقق في واقعها الجزئي ما يمكن موضوعياً تحقيقه طبقاً للنظرية القومية .

ولنبدأ بالبعد الأول للوجود القومي .

٢٥- القومية والانسانية :

" في الكل الشامل للطبيعة والانسان : كل شيء مؤثر في غيره متأثر به " هذا هو القانون . وتطبيقه على الوجود القومي وحركته يؤدي الى معرفة أن كون " الأمة " مجتمعاً من بني البشر ذا خصائص متميزة لا يعني أنه ليس جزءاً من وجود وحركة المجتمع الانساني كله . ومن هنا لا تعني " القومية " الانعزال عن القضايا التي تمس المجموعة الانسانية ككل أو أية مجموعة انسانية منها . بل تعني ، من ناحية ، المشاركة فيها بقدر ما تؤثر في الوجود القومي وحركته . وتعني ، من ناحية أخرى ، ان الحركة القومية منضبطة بحدود القضايا التي تمس المجموعة الانسانية ككل أو أية مجموعة انسانية أخرى . على اساس أنها مؤثرة فيها حتماً . أن مشكلة السلام العالمي ، في عصر الاسلحة النووية ، تقدم لنا مثلاً حياً لهذا التأثير المتبادل بين الوجود القومي والوجود الانساني . ولكنه ليس المثل الوحيد . في حدود هذا يظل الوجود القومي مجرد وجود خاص . فهو إضافة الى ، وليس انتقاصاً من ، وجود الجماعات الانسانية الأخرى . وهكذا تكون " القومية " علاقة قبول واحترام للوجود الخاص لكل مجتمع من المجتمعات الانسانية .

غير أنه يبدو أن " الممارسة " التاريخية لا تؤيد هذا . فإن " القومية " متهمة بأنها كانت وما تزال علاقة عدوانية . ويضربون لهذا مثلاً ، أمثلة عديدة في الواقع ، من تاريخ العدوان الاستعماري المستمر على الشعوب ، ومن الحرب " الاوروبية " الثانية التي شنتها النازية والفاشية . ويقولون أن كل هذا كان ، وما يزال ، أثراً من آثار القومية . والواقع أنه ليس من الغريب – كما سنرى – أن يكون كثير من المعتدين الاستعماريين ، والنازيين ، والفاشيين قد شنوا حروبهم

العدوانية باسم القومية . ولكن الغريب حقاً أن يصدق بعض الذين يدعون المعرفة العلمية ما يقوله المعتدون . إن أقل مقدرة من المعرفة العلمية بالاستعمار وبالنازية وبالفاشية ، وغيرها من الحركات العدوانية ، يكشف عن حقيقة القوى الكامنة وراء الحروب العدوانية ، وبواعثها ، وأغراضها . انهم الرأسماليون الذين يستغلون ، أول ما يستغلون ، الشعوب من اممهم ذاتها ، ثم يستعملونها وقوداً للحروب التوسعية بقصد اغتصاب ما لدى الشعوب الأخرى من ثروات وقوى لاستهلاكها أو لتصنيعها ثم اعادتها الى ذات الشعوب المقهورة لا ستهلاكها في مقابل الاثمان التي يفرضها الغاصبون . كل هذا بقصد تحقيق مزيد من " الربح " للرأسماليين . لا جشعاً منهم ، كما يقال عادة ، ولكن لأن تلك هي طبيعة النظم الاستغلالية حيث لا يستطيع أحد إلا أن يكون سارقاً أو مسروقاً بحكم قانون المنافسة المخرب . والمستغلون الذين كانوا قد أخضعوا شعوبهم قبل أن يتطلعوا الى الشعوب الأخرى ، وأبقوها على الجهالة قسراً ، وسموا عقولها بما يملكون من مقدرة اقتصادية في الاعلام والتوجيه ، ما كانوا ، ولا يمكن أن يكونوا ، صادقين معها فيطلبوا منها أن تبعث بأبنائها الى مجازر الحروب " فيما وراء البحار " أو " فيما وراء الحدود " للبحث عن مصادر جديدة للثروة والربح . ثروتهم الخاصة وأرباحهم الخاصة . فلا يجدون ما يسترون به جرائمهم ، ويدفعون به الشبهة عن مطامعهم ، إلا أكثر الروابط الانسانية بعداً عن العدوان : القومية . وهم لا يتورعون عن استغلالها متى كانت أكثر ملائمة لاخفاء الأسباب الحقيقية للعدوان . بل أنهم قد يجدون حدثاً ما ، وإذا لم يجدوه اختلقوه ، لإيهام الناس بان ثمة اعتداء على أمتهم ، ليدفعوا الناس الى مجازر الحروب العدوانية التي لا علاقة لها بالقومية .

آية هذا أننا بقدر ما نجد في التاريخ من حروب عدوانية باسم القومية ، نجد حروباً تحررية باسم القومية أيضاً . وفي الحرب " الاوروبية " الثانية كانت النازية تغزو بولندا باسم القومية الالمانية . وكانت بولندا تدافع عن وجودها باسم القومية البولندية . وانهزمت فرنسا في حربها القومية ضد العدوان النازي . وانتصر الاتحاد السوفيتي في حربه " القومية الكبرى " ضد النازية . فأيهم كان اصدق قولاً في " القومية " ؟ ... فهل تصدق ادانة القومية بما تجني أيدي المستغلين ، مصاصي دماء الشعوب ، شعوبهم والشعوب الأخرى ؟ اننا قبل أن ندين أية حرب ينبغي أن نعرف لماذا ، ولمصلحة من يخوض كل طرف حربه . بصرف النظر عن التضليل الدعائي الذي هو واحد من مصلحة الحروب .

انما المسألة هي ان الوحدة القومية تعبيء كل امكانيات الأمة . فهي خطوة قومية . ثم يتوقف ما بعد هذا على القوى التي تستعمل تلك الامكانيات المتاحة . عندما تكون القوى " قومية

" لا يمكن أن تستعملها إلا في خدمة تطور الأمة ذاتها معرفة منها بأنها امكانيات خاصة ومشتركة . ومن هنا يصر القوميون ، أول ما يصرون ، على ضرورة الوحدة السياسية لكل أمة ، ليحولوا بذلك دون اسئثار أي قوى ، ولو كانت قطاعاً عريضاً من الشعب نفسه ، بمصادر الثروة في ذلك الجزء من الوطن الذي يعيش فيه . انهم يرفضون هذا الاستئثار ويفرضون الوحدة السياسية لتشمل كل الشعب وكل الوطن تأكيداً لوحدة الأمة ووحدة مصيرها . ولا خلاف هنا في نوع هذه الحركة وأهدافها . فكل حركة " وحدوية " على أساس وحدة الوجود القومي ، بشراً وأرضاً ومصيراً ، هي حركة قومية . وهي حركة قومية بهذا المعنى وفي هذه الحدود فقط . ومرجع التحفظ ما عرفناه من قبل من أن المجتمعات لم تدخل كلها مرحلة التكوين القومي دفعة واحدة في وقت واحد . كما أن مسيرة التكوين القومي لم تكن واحدة بالنسبة الى كل الأمم . وقد أدى هذا الى ان بعض الحركات القومية قد صاحبت حركة التحرر البرجوازي من القهر الاقطاعي في أوروبا . وتولى البرجوازيون قيادتها إلى أن تحققت الوحدة القومية . والقى هذا شبهة كثيفة على الحركات القومية ظناً بأن كل حركة قومية هي حركة برجوازية . ونحن لا نريد أن نناقش هنا ما إذا كانت الحركة البرجوازية قبل القرن التاسع عشر – في أوروبا – تقدمية ام رجعية . إنما الذي نريد أن نطرحه هو السؤال الآتي : في أية مرحلة وإلى أي مدى كانت تلك الحركات التي أقامت الدول القومية الموحدة ثم تجاوزتها الى الاستغلال الرأسمالي ، الى أي مدى وفي أية مرحلة كانت قومية ؟ لا شك في أنها كانت حركات قومية في مرحلة ما قبل الوحدة والى أن تمت الوحدة . فقد كانت تلتزم الرابطة القومية التي تنفي التجزئة ، ولكنها بمجرد أن حققت الوحدة انقسمت قوى متصارعة : الرأسماليون من ناحية يريدون مصالحهم الخاصة ، وهو موقف مناقض لوحدة المصير القومي ، والشعب من ناحية يريد ان يحقق من التقدم ما تتيحه له الرابطة القومية ، وذلك موقف قومي . ثم لما ان تجاوز الرأسماليون استغلال شعوبهم ذاتها واتخذوا من الحروب العدوانية سبيلاً الى قهر الشعوب الأخرى واستغلالها ، كانوا أبعد ما كانوا عن القومية . القومية كما نعرفها ونفهمها . وحتى كما فهمها الليبراليون (الرأسماليون) لم يكن تجاوز الوحدة القومية الى الاستغلال والاستعمار حركة قومية . إذ ان المفهوم الليبرالي للقومية يوقف حركتها عند الوحدة القومية ولا يرى انها – بعد هذا – ذات مضامين تتصل بمستقبل التطور بعد تحقيق الوحدة (فقرة ٦) ولكن الخلط جاء من التقييم الماركسي للقومية بمفهومها الليبرالي إذ اعتبر أن ذلك المفهوم السلبي للقومية هو المفهوم الصحيح فاعتبر ان كل حركة قومية هي حركة ليبرالية أو بورجوازية (فقرة ١١) .

٢٦ — القومية والاسلام :

الاسلام دين مشترك بين كثير من الأمم والشعوب والجماعات الانسانية . وهكذا يقع تحديد العلاقة بين القومية والاسلام في نطاق علاقة الأمة بالمجتمعات الانسانية خارجها . وكثيراً ما طرحت الرابطة الاسلامية كبديل عن القومية . وهو خطأ جسيم راجع إلى قصور مضاعف في المعرفة الصحيحة بالاسلام وبالقومية كليهما.

فالاسلام دين ولكنه متفرد بمميزات خاصة مثله في هذا كمثل أي دين آخر . وقد عرفنا أن كل أمة معينة تنفرد بمميزات خاصة مثلها كمثل أية أمة أخرى . فالبحث في " الرابطة الاسلامية " وعلاقتها بالقومية على ضوء نظرية مجردة في الدين إطلاقاً أو في الأمم إطلاقاً أول خطأ يقع فيه الباحثون ، لأنه يتجاهل خصائص كل دين وخصائص كل أمة . وقد أدى هذا إلى خطأ أكثر جسامة ذلك هو تجاهل العلاقة التاريخية " الخاصة " بين الاسلام والأمة العربية . وهي علاقة لا مثيل لها — فيما نعرف من تاريخ الأديان والأمم — بين أي دين وأية أمة .

في الأصل كان " الدين " عنصراً من عناصر التكوينات الاجتماعية المختلفة التي كانت وحدة " الأصل " محور تكوينها " الأسر والعشائر والقبائل " . وانقلب الأجداد الذين ماتوا إلى آلهة يعبدهم نسلهم من الأحياء ، ويتميزون بهم عن ذوي " الأجداد — الآلهة " الأخرى . ثم استقر "الإله" رمزاً مميزاً لكل قبيلة . فكان لكل قبيلة " الهها " الخاص ، تختاره طبقاً لظروفها الخاصة وتعبده طبقاً لتقاليدها الخاصة ، وتلتمس منه العون في تحقيق مصيرها الخاص . وإن تعددت مشكلاتها لم يكن ثمة ما يمنع أن تكون لكل قبيلة أو مجتمع صغير مجموعة كبيرة من الآلهة يختص كل منها باسداء العون لعباده في واحدة من تلك المشكلات : الحب ، الحرب ، الزرع ، الملاحة .. الخ .

ولكنها حتى وهي مجموعة " خاصة " كانت تقوم بالوظيفة المشتركة للآلهة في المجتمعات القبلية وما دونها : رمز يجسد الوجود الاجتماعي المستقل لكل جماعة ويميزها عن غيرها . وكل هذا لايزال قائماً في المجتمعات البدائية والقبلية المعاصرة ... ثم جاء الاسلام متميزاً قبل كل شيء بالتوحيد .(لا إله إلا الله لاشريك له . لم يلد ولم يولد .) وكان هذا رفضاً اسلامياً قاطعاً لقيام الدين مميزاً للمجتمعات الانسانية بعضها عن بعض لأنه رفض قاطع لاختصاص كل جماعة من الناس بدين خاص يميزهم عن غيرهم . ولم يكن " التوحيد " ليكتمل إلا إذا قدّم الاسلام ذاته إلى كل الجماعات الانسانية كبديل مشترك ، ووحيد عن اديانها المتعددة

. إن الدين عند الله الاسلام . وهكذا جاء الاسلام – كما هو – خطاباً للناس كافة . لكل البشر في كل زمان وفي كل مكان . نقول الاسلام " كما هو " احتكاماً للاسلام ذاته . وحكمه في هذا ملزم للمسلمين الذين يقفون من القومية موقفاً مضاداً باسم الاسلام . ومضمون الحكم أن الاسلام في جوهره دين " وحدة انسانية " ومما يتنافى مع جوهره هذا أن يكون ديناً "خاصاً " بجماعة أو جماعات انسانية دون البشر أجمعين .

وليس للمسلم أن يكون له إله كإله بني إسرائيل . ومن هنا ندرك كم هو جسيم ذلك الخطأ الذي يقع فيه بعض المسلمين عندما يدعون إلى " مجتمع إسلامي " مقصور على المسلمين ومحدد لعلاقتهم بغيرهم من المجتمعات . وينسون أن مثل هذه الرابطة ان كانت قد تجمع بين المجتمعات المسلمة فإنها – في الوقت ذاته – تعزل الاسلام عن باقي البشر وتحيله الى دين "خاص " ببعض الناس وهو للناس كافة . ان هذا " الاستئثار " بالاسلام مميزاً لبعض المجتمعات الانسانية ليس من الاسلام في شيء بل هو يتنافى – قطعاً – مع طبيعة الاسلام كدين لكل بني الانسان بدون تمييز والذين يقدّمون الاسلام بديلاً عن " القومية " ينزلون بالاسلام من مكانه فوق الأمم جميعاً ليحصروه في أمة أو في بعض الأمم ، وهو رابطة انسانية ولا يمكن أن يكون أقل من رابطة إنسانية ، وبالتالي لا يقع على مستوى واحد من القومية فيكون بديلاً عنها أو تكون بديلة عنه ، بل هو يجاوزها إلى المجتمع الانساني كله الذي يشمل كل الأمم والشعوب والجماعات .

غير أن الاسلام لم يكن ديناً فحسب ، بل كان ثورة اجتماعية ذات مضامين حضارية . وتلك هي إحدى خصائصه المميزة . وهي هي التي أنشأت بينه وبين الأمة العربية علاقة تاريخية متميزة. ذلك ان الاسلام كثورة اجتماعية قد لعب دوراً أساسياً في تكوين الأمة العربية .

ففي خلال أحقاب طويلة من الهجرة والصراع سابقة على ثورة الاسلام كانت قد استقرت مجتمعات قبلية متجاورة في رقعة من الأرض التي يحصرها من الشمال البحر الأبيض المتوسط وجبال طوروس ، ومن الشرق إيران والخليج العربي ، ومن الجنوب المحيط الهندي فهضبة الحبشة فالصحراء الأفريقية الكبرى ، ومن الغرب المحيط الأطلسي . وكانت تلك المجتمعات القبلية متميزة بعضها بما ورثته عن العهد القبلي أي بالأصل الخاص واللغة الخاصة وبتراث خاص من الثقافة والعقائد والتقاليد والطور الحضاري . وعندما استقرت كل منها في مكانها اصبحت شعوباً ودخلت كل منها منفردة – مرحلة التكوين القومي . ولو طال بها الاستقرار لتطورت أمماً متميزة . غير أن الاستقرار لم يطل بأية جماعة منها حتى تكوّن أمة . ولم يطل بها جميعاً حتى

تتكون أمماً متجاورة . فقد اجتاحتها موجات متعاقبة كاسحة من الغزو الخارجي إما من وسط آسيا أو من وسط أفريقيا أو من أوروبا . كما أن موجات الهجرة الداخلية – السلمية والمقاتلة – لم تنقطع عابرة بها ومستقرة فيها وكانت فترات الغزو تعطل نموّها وتعوق تكونها القومي بما تسببه من انقطاع في اختصاص كل شعب بأرض معينة ، وما ان ينحسر الغزاة ، أو يستقروا ، لينشط التكوين القومي حتى تدهمها كلها أو بعضها – موجة غازية أخرى . واستمر هذا الوضع : فترات من الاستقرار فالاضطراب فالغزو بالاحتلال ، تحبس نمو تلك الشعوب والجماعات عن اكتمال الوجود القومي حتى ظهر الاسلام ثورة : فكرية واجتماعية معاً .

وعندما ظهر الاسلام لم تكن أية جماعة من تلك الجماعات قد تكونت أمة ، وإن كان أغلبها في طور التكوين . فقد كانت السيطرة الفارسية والاغريقية والرومانية قد عطلت نمو كل الجماعات التي تقيم في النصف الشمالي من تلك المنطقة الجغرافية ، التي لم تكن ، تحت السيطرة ، أكثر من مجتمعات من العبيد لا يختصون بأرضهم دون سادتهم ولا يتفاعلون معها أو فيما بينهم تفاعلاً حراً . وكانت الجماعات الأخرى في قلب الجزيرة العربية أو مشارف صحراء أفريقيا ما تزال في مرحلة قبلية متخلفة . وقد بدأ المسلمون بناء تاريخهم من أكثر البقاع تحرراً من السيطرة الأجنبية أي أكثرها قابلية للتطور والنمو . وقد وفر الاسلام للمجتمعات القبلية المستقرة في وسط الجزيرة العربية ، رابطة اجتماعية مشتركة تجاوزت بها التمييز القبلي ودخلت بها طور التكوين القومي . وجمعت مشكلة نشر الدعوة الاسلامية تلك القبائل في نواة قومية اندفعت غازية ما جاورها من قبائل وأقاليم وأمم . وعندما توقف المد الاسلامي كان قد ضم إليه مجتمعات مختلفة في درجة تكوينها الاجتماعي . كانت منها أمم أدركها الاسلام وهي مكتملة التكوين مثل فارس . وكانت من بينها جماعات ومجتمعات وشعوب ماتزال في طور التكوين لم تستو أمماً . وقد كان أثر الاسلام بالنسبة الى كل من تلك المجتمعات مختلفاً .

فالأمم التي أدركها الاسلام وقد اكتمل وجودها القومي كان الاسلام بالنسبة إليها إضافة إلى حضارتها القومية ولكنه لم يلغ وجودها القومي فظلت أمماً مسلمة . أما المجتمعات التي أدركها الإسلام وهي في الطور القبلي أو وهي شعوب في طور التكوين القومي لم تصبح أمماً بعد ، فقد أكمل الاسلام تكوينها أمة واحدة . أزال الحواجز فيما بينها ووفر لها الأمن الكافي لتتفاعل وتلتحم فتصبح شعباً واحداً ، وقدم لها اللغة الواحدة فتجاوزت العزلة التي تسبق وحدة اللغة ، وحصرها في نظام اجتماعي واحد فوّحد في اسلوب حياتها ، ثم رفع عنها العبودية فالتقت

على أرضها المشتركة تتفاعل معها تفاعلاً حراً . وهكذا صنعت في ظله تاريخها الواحد .. فأصبحت بهذا كله أمة عربية واحدة .

بهذا تميزت الأمة العربية عن الأمم الأخرى المسلمة . تميزت باللغة العربية (لغة القرآن) عن الأمة الفارسية والأمة التركية والأمة الأفغانية .. الخ حتى عندما كانت دولة الاسلام تشملها جميعاً . وتميزت بوحدة الأرض التي امتدت إلى حدود فارس وحدود تركيا وحدود اسبانيا وحصرتها الصحراء والبحار من الجهات الأخرى حتى عندما كانت تلك الأرض ومعها فارس وتركيا واسبانيا والصحراء ذاتها أجزاء من دولة المسلمين . وصنعت من أرضها ، وبلغتها ، أنماطاً من الفكر والمذاهب ، والتقاليد والحضارة كانت " تراثاً " عربياً خالصاً حتى عندما كان الاسلام يطبع حضارتها وحضارات أمم أخرى بطابع اسلامي متميز . ولن نلبث أن نرى أثر هذا عندما تتفكك الدولة الاسلامية فيسفر العالم الاسلامي عن تلك الأمم التي دخلها الاسلام وهي أمم مكتملة التكوين فإذا بها هي هي كما كانت أمماً متميزة بلغتها الخاصة وحضارتها القومية الخاصة وإن كان الاسلام قد أضاف إليها (الحروف العربية في لغة فارس وتركيا مثلاً) . ولكنه يسفر عن تلك الجماعات والمجتمعات والشعوب العربية ، التي كان لكل منها لغة خاصة وثقافة خاصة عندما دخلها الاسلام لأول مرة ، فإذا بها شعب واحد يعيش على أرض خاصة ومشتركة ولغة واحدة وثقافة واحدة ، إذا بها قد اكتملت في خلال القرون التي قضتها معاً في ظل الاسلام أمة عربية واحدة .

تلك هي العلاقة التاريخية " الخاصة " بين الاسلام والأمة العربية . وهي علاقة جدلية ، انتهت إلى خلق جديد . فكانت الأمة العربية ثمرة تفاعل الاسلام مع تلك الشعوب والمجتمعات والجماعات ، وتفاعلها فيما بينها في ظل الاسلام وحمايته ، تفاعلاً انتهى إلى أن تكون شعباً عربياً واحداً بدلاً من شعوب متفرقة ، ووطناً عربياً واحداً بدلاً من أقاليم متعددة . واستمدت اسمها من تلك النواة التي بدأ بها التكوين القومي في الجزيرة العربية ، وحملت راية الاسلام إلى باقي الوطن العربي ، وقادت حركة التفاعل الخلاق الذي انتهى إلى أن نكون كما نحن أمة عربية . وما كان هذا ليحدث لولا إلتقاء أمرين في مرحلة تاريخية واحدة : الاسلام كثورة حضارية قادرة على التطوير والخلق ، والشعوب التي لم تكتمل أمماً فهي قابلة لأن تتطور وتخلق من جديد . ولم يكن أي الأمرين بمفرده بقادر على ان يخلق " الأمة العربية " وهكذا أسهم الاسلام في تكوين الأمة العربية . ولكن عندما تكونت كانت وجوداً ذا خصائص متميزة عن العناصر التي التحمت معها فكونتها . فهي " أمة عربية " وليست جماعة مسلمة من ناحية . وهي أمة عربية وليست امتداداً

نامياً لأي شعب من الشعوب التي كانت من قبل ولا حتى لتلك النواة التي بدأت بها مرحلة التكوين القومي منذ ثلاثة عشر قرناً في قلب الجزيرة العربية .

يتضح من هذا أنه لايمكن الاحتجاج بالاسلام لانكار الوجود القومي العربي ، أو الاستناد إليه في موقف مضاد للقومية العربية إلا إذا انكرنا على الاسلام مضمونه الثوري الحضاري الذي اسهم في تكوين الأمة العربية . ومن ناحية أخرى لايمكن اسناد الوجود القومي العربي إلى الاسلام وحده لأن الأمة العربية كانت ثمرة تفاعل حضاري اسهمت فيه كل الشعوب والجماعات السابقة على دخول الاسلام ، وفي ظله، بكل من فيها من مسلمين وغير مسلمين .

٢٧- القومية والأممية :

الأممية مقولة ماركسية تعني وحدة الطبقة العاملة على المستوى العالمي بصرف النظر عن الانتماءات القومية للعاملين . فهي علاقة تتجاوز القومية . وقد طرحت " الاممية " كثيراً من مواقف مضادة للقومية . واثار ذلك رد فعل قومي رافض ومنكر للأممية . ونحن هنا لا نحاكم الموقفين ولكن نعرض العلاقة بين القومية والأممية كما يحددها الوجود القومي الذي عرفناه من قبل .

الأممية بمعنى " وحدة الطبقة العاملة بصرف النظر عن الانتماءات القومية للعاملين " تتضمن أمرين متميزين . الأول " وحدة الطبقة العاملة " في مواجهة القوى الامبريالية التي هي عدو مشترك لكل العاملين في كل الأمم . وهذه مبررة " قومياً " . لأن الوجود القومي – كما عرفنا – وان كان وجوداً خاصاً إلا أنه غير منعزل عن المجتمعات الانسانية الأخرى . والقومية لا تعني العزلة . بل تعني بحكم قانون في الكل الشامل للطبيعة والانسان : كل شيء متاثر بغيره مؤثر فيه " إن ثمة مصالح مشتركة بين كل الأمم والشعوب . ضربنا لها مثلاً السلام العالمي من قبل ، ونضرب لها مثلاً الان اسقاط الامبريالية وسحق الامبرياليين . وهي مصلحة مشتركة بين كل الشعوب في العالم لأن الامبريالية ذاتها " قوة عالمية " مضادة لكل شعوب العالم . فهي تشكل واقعاً علمياً مناقضاً لإرادة التحرر في كل الشعوب . وبذلك تطرح مشكلة عالمية لا يمكن فهمها إلا في نطاق الواقع العالمي ولا يمكن حلها حلاً صحيحاً إلا على المستوى العالمي ايضاً . وهذا ما نعرفه من " جدل الانسان " . ومن هنا فإن المصير المشترك " للطبقات العاملة " في معركة الشعوب ضد الامبريالية تحتم عليها ان تتحالف ضد القوى الامبريالية المتحالفة ، بدون ان يكون في هذا ما ينفي أن كل طبقة عاملة من كل امة هي طبقة عاملة قومية . وبهذا يتحدد معنى " وحدة "

الطبقة العاملة بأنه " وحدة " نضال الطبقات العاملة ﴿ كل الأمم والشعوب ضد الامبريالية العالمية عدوة الأمم والشعوب جميعاً .

الأمر الثاني الذي يقول : " بصرف النظر عن الانتماءات القومية للعمال " يحتاج الى مزيد من التحديد عن طريق التفرقة بين مفاهيم مختلطة فيه . فهو مبرر " قومياً " عندما يكون معناه ان الانتماءات القومية للطبقات العاملة ليست حائلاً ، ولا يجوز ان تكون حائلاً ، دون تحالفها ﴿ المعركة المشتركة ضد الامبريالية . أي عندما لا يتضمن نفياً للوجود القومي أو الانتماءات القومية ولكن تأكيداً لكون القومية غير منافية " للأممية " بهذا المعنى . ولكنه يصبح مرفوضاً " قومياً " إذا قصد به عدم الاعتداد بالقومية او تجاهلها او انكارها . أي عندما تكون " الأممية " مطروحة من موقف ، غير مضاد للامبريالية ، وإنما مضاد للقومية . وهي بهذا المعنى مرفوضة قومياً لا لأننا قوميون متعصبون للقومية ، او متعصبون ضد " الأممية " ، ولكن لأن " الأممية " بهذا المعنى هي علاقة " مثالية " فاشلة . إذ أن الاعتراف بالوجود القومي وبالروابط القومية " كواقع موضوعي " ، ثم تجاهله عن طريق صياغة علاقات نضالية قفزاً من فوقه مثالية عقيمة – مثالية لأنها غير موضوعية ، وعقيمة لأنها غير قابلة للتحقق ﴿ الواقع.

وهكذا نرى ، من الموقف القومي ، أن القول بأن للطبقات العاملة ﴿ كل الأمم مصلحة مشتركة ﴿ اسقاط وتصفية الامبريالية العالمية ، و﴿ السلام العالمي و﴿ التقدم الانساني قول صحيح . ولكن الزعم بأن للطبقات العاملة ﴿ كل الأمم مصلحة " واحدة " اطلاقاً غير صحيح . ومرجع الخطأ فيه الى تجاهل البعد التاريخي للتطور ﴿ كل مجتمع على حدة . ذلك لأنه وإن كان العاملون ﴿ كل المجتمعات يكافحون ضد الطبقات المستغلة بقصد استرداد مصادر الانتاج وأدواته من ايديهم وتحويلها الى ملكية اجتماعية يكون لكل عامل فيها نصيب متكافئ من عمله ، إلا أن العاملين ﴿ كل مجتمع يكافحون ﴿ واقع مختلف . مختلف المضمون ومختلف ﴿ مستوى التطور وقد يكون متناقضاً . وراء هذا حقيقة موضوعية لا يمكن تجاهلها . هي أنه بحكم النمو غير المتكافئ لتطور المجتمعات ، تبدأ كل طبقة عاملة مسيرتها الى الاشتراكية من واقعها الاجتماعي . فهي وإن وحدتها الغايات النهائية البعيدة ليست موحدة ﴿ مرحلة تاريخية معينة . أي انه ﴿ مرحلة تاريخية معينة ، يختلف البعد التاريخي النضالي العمالي ﴿ كل مجتمع ، فيحول دون أن يكون العمال " طبقة واحدة " عالمية وان كان لا يحول دون ان تتحالف الطبقات العاملة ﴿ المعارك التي تدور على القدر المشترك من المضامين التي تناضل من أجلها . بل أنه قد يؤدي الى تناقضات بين بعض المصالح الخاصة بطبقتين عاملتين أو اكثر . وهي تناقضات

موضوعية لا يجدي في حلها حتى مجرد الرغبة في حلها لأنها محكومة بقانون التطور ذاته الذي يحتم أن يناضل الناس دائماً من أجل مزيد من التقدم وليس من أجل العودة الى الماضي لتصحيح ما وقع فيه من اخطاء .

ولا نريد أن نعود الى الصراعات التاريخية السابقة ، ولا ان نضرب مثلاً من موقف الصراع بين بعض الدول التي تحكم باسم الطبقة العاملة حالياً . ولكنا نضرب مثلاً إحدى المشكلات المعاصرة التي تتجاوز في تأثيرها الاطار القومي فهي على وجه " أممية " أو قريبة من " الأممية " وذلك للتدليل من " الواقع الملموس " على أن القومية ليست هي العقبة في سبيل " وحدة " الطبقة العاملة عالمياً . هذه المشكلة هي ذلك الصدع العميق الذي يقسم المجموعة الانسانية الى قسمين ، يقول خبراء الأمم المتحدة بأن مدى الفرقة بينهما يتسع باضطراد مروع . القسمان هما المجتمعات المتقدمة من ناحية والمجتمعات المتخلفة من ناحية اخرى ، ولنلاحظ منذ البداية ان في داخل كل قسم منهما خلافات وصراعات وتناقضات ، كما ان كل قسم منهما يشمل مجتمعات اشتراكية ومجتمعات رأسمالية . ولكن الصدع المتنامي الذي يقسمهما هو صدع في درجة التقدم ومعدل سرعة تطوره . والأصل التاريخي للمشكلة هو أن مصادر الثروة وقوى الانتاج وأدواته في المجتمعات المتقدمة أو أغلبها ، هي ثروات مغتصبة بالسيطرة الاستعمارية من شعوب القسم الآخر . ان هذا ليس مجرد اتهام ولكن بياناً للتأثير المتبادل بين الأمم والشعوب . فما هو فائض ونام هناك كان نتيجة نقص وتخلف هنا . ومصادر الانتاج وأدواته والثروات التي تكافح الطبقات العاملة في المجتمعات المتقدمة لاستردادها من الرأسماليين وتمليكها ملكية اجتماعية للعاملين هناك ، هي ، أو أغلبها ، مصادر انتاج وأدوات وثروات مسلوبة أصلاً من العاملين هنا . ولو كانت " الطبقة العاملة " واحدة حقاً لكان عليها ان تستردها في المجتمعات المتقدمة لتعيد توزيعها على العاملين في المجتمعات المتخلفة التي سلبها منهم الرأسماليون . أي لكان على المجتمعات الاشتراكية التي تحكمها أحزاب تقود الطبقة العاملة ان تصب كل انتاجها ، ولفترة تاريخية طويلة ، في وعاء التقدم الناقص في المجتمعات المتخلفة حتى يستوون معاً في التقدم ثم يواصلون طريقهم الى المستقبل ، ولكن هذا غير واقع ولا يمكن ان يقع لأن هذا الحل " المثالي " للمشكلة يقتضي ان تعود المجتمعات المتقدمة الى الوراء ، ولفترة تاريخية طويلة ، او تتوقف لفترة تاريخية طويلة عن التقدم الى أن يدركها الآخرون . وهو حل " مثالي " لأن القانون العلمي الذي يحكم حركة المجتمعات يحتم ان تكون حركتها متجهة دائماً الى الأمام ، الى مزيد من التقدم . وكذلك يفعل العمال في كل مجتمع سواء كان متقدماً أو متخلفاً ، مع بقاء الصدع كما هو . ويبدو هذا واضحاً مع

ملاحظة ان المستوى المعيشي (المصالح) التي يناضل العمال في بعض المجتمعات المتقدمة لأنه أقل مما يستحقون ، هو ذاته يتجاوز بمراحل أحلام العاملين في كثير من المجتمعات المتخلفة . تلك هي المشكلة التي يحاول القوميون حلها بالوحدة القومية وحشد كل الامكانيات ومضاعفة الجهد لزيادة معدل التنمية عن المستوى العالمي حتى تعوض الزيادة فترات التخلف . وتحاول الأمم المتحدة حلها عن طريق البنك الدولي . وتحاول بعض الأمم حلها عن طريق " اختصار البشر " بالحد من النسل فالحد من الاستهلاك ، فزيادة المدخرات ، فزيادة معدل سرعة النمو .. الخ . وهي التي أفزعت " جيفارا " فثار ثورته الانسانية العميقة منذ بضع سنين ضد ما اسماه استغلال الدول المتقدمة للمجتمعات المتخلفة . وكانت ثورته موجهة اصلاً الى الاشتراكيين الذين يبيعون الى المناضلين من أجل الاشتراكية في الدول المتخلفة أدوات الانتاج واسباب التقدم العلمي ، وحتى ضروريات الحياة " بالاسعار التي يحددها قانون المنافسة في سوق التجارة الدولية . وقد كان " جيفارا " في ثورته " أممياً " حقاً . ولكنه كان في الوقت ذاته " مثالياً " . لأنه يفترض فرضاً غير واقعي هو ان المجتمعات الاشتراكية قد استوت تقدماً فتوحدت المصالح بينها لمجرد انها ذات مصلحة واحدة في المعركة ضد الامبريالية التي كان هو أحد أبطالها . أو انه افترض ان مجرد تولي السلطة باسم الطبقة العاملة في أمتين كالصين وبولندا مثلاً ، يلغي الواقع القومي فيهما ويحيل العاملين في الصين وبولندا " طبقة واحدة " . وكل هذا غير صحيح . وهذا يعني ، فيما يهمنا هنا ، أن كون " الأمة " تكويناً تاريخياً – وهو ليس محل خلاف – يجعل مصلحة العمال في كل مجتمع محددة تاريخياً بمشكلات التقدم كما تطرحها ظروف المجتمع الذي ينتمون اليه . وهذا يحول دون الادعاء بوحدة المصلحة بين العمال جميعاً في جميع انحاء الأرض الى درجة تجعل من مجرد الانتماء الى " العمل " بديلاً عن الانتماء الى " الأمة " . أي يحول دون ان تكون في العالم كله – في وقت واحد – طبقة عاملة " أممية " بصرف النظر عن الانتماءات القومية للعاملين من كل امة . وهو يحتم في الوقت ذاته ان تكون كل طبقة عاملة في مجتمع قومي (امة) طبقة قومية ، لا تحول قوميتها دون التحالف مع الطبقات العاملة القومية الأخرى ضد عدوها المشترك ، لتحقيق القدر المشترك ، من مصالحها القومية . وهكذا نرى انه انطلاقاً من ان القومية هي الرابطة الموضوعية المحددة تاريخياً بالوجود القومي ، يخوض العاملون التقدميون في كل امة معاركهم القومية ضد الاستغلال الرأسمالي ويشاركون العاملين في الأمم الأخرى معركتهم المشتركة ضد الامبريالية بدون ان يفقدوا هويتهم القومية .

ولا بد أن نشير هنا الى ان المحك الذي يمكن أن تختبر عليه الدعوة " الأممية " لمعرفة ما إذا كان تعبيراً عن موقف مضاد للامبريالية أو غطاء لموقف مضاد للقومية ، هو الموقف من الوحدة القومية . إذ عندما تكون الأمة موحدة سياسياً لا يكون " للأممية " إلا ذلك المفهوم المبرر قومياً وهو التحالف بين الطبقات العاملة ضد الامبريالية . بل إن معارضة " الأممية " هنا باسم القومية لا تكون الا تستراً وراء القومية لمهادنة الامبريالية وتمكينها من احكام قبضتها على الشعوب المقهورة . فهو موقف رجعي عميل يختفي وراء القومية . ولكن عندما تكون الأمة مجزأة سياسياً ، وبفعل الامبريالية ذاتها كما هو الحال في الأمة العربية ، فإن دعوة " الأممية " تتعرض لاختبار دقيق يكشف عن المواقف الحقيقية لدعاتها . فهي إن كانت دعوة الى وحدة الطبقة العالمية ، عالمياً ، ضد الامبريالية ، لا بد من ان تكون متضمنة من باب أولى وحدة الطبقة العاملة العربية ، أي لابد من ان تكون دعوة وحدوية رافضة للتجزئة . وتكون بهذا منسجمة مع منطلقاتها على وجه لايثير أية شبهة في أنها تعبير عن موقف تقدمي مضاد للامبريالية . أما عندما تكون دعوة الى وحدة الطبقة العاملة عالمياً ، مع قبول تجزئة الطبقة العاملة في الوطن العربي ، فإنها تكون متناقضة مع منطلقاتها على وجه يكشف عن حقيقة الموقف الذي تعبر عنه ، فإذا هو موقف رجعي يتستر بالأممية كشعار ضد الامبريالية ليحول دون وحدة الطبقة العاملة العربية خدمة للامبريالية التي فرضت التجزئة في الوطن العربي . وهكذا يجب قبل الدخول في أي حوار مع أي " أممي "حول الأممية والطبقية والصراع الطبقي ... الخ ، أن يحدد ذاك " الأممي " موقفه من الوحدة العربية ، من خلال اجابته عن السؤال : هل هناك طبقة عاملة واحدة في الوطن العربي أم طبقات عاملة متعددة بتعدد الدول فيه ؟ وعن السؤال : إذا كانت هناك طبقة عاملة واحدة فما هو الموقف من التجزئة ، مقبولة أم مرفوضة ؟ ... وبدون هذا التحديد لا يمكن ان يكون أي حوار حول " الأممية " و " القومية " أكثر من مغالطة .

الى هنا استعملنا تعبير " الطبقة " بمفهومها الماركسي : جماعة من الناس تجمعهم مصلحة واحدة محددة بموقعهم من علاقات الانتاج . كما استعملنا تعبير " الطبقة العاملة " بذات المفهوم . كل هذا لنبين – بأكبر قدر من الوضوح – الموقف القومي من " الأممية " وهي نظرية ماركسية . وقد يبدو منه أن النظرية القومية لا تصحح " الأممية " إلا من حيث علاقة قوى التقدم الاجتماعي في كل مجتمع بقواه التقدمية في المجتمعات الأخرى . ولكن هذا غير صحيح . انه جزء مما تصححه في نظرية الطبقات والصراع الطبقي . الجزء الخاص بالعلاقات الخارجية ما بين قوى التقدم الاجتماعي في المجتمعات المتخلفة . ولا بأس في أن نشير ، ونشيد

أيضاً ، بأنه تصحيح يتفق مع اتجاه كثير من الماركسيين " في الممارسة " خاصة بعد سقوط الستالينية . وهذا وحده دليل من الممارسة على صحة النظرية القومية . ولعله أن يكون " مشجعاً " على قبول كل ما تصححه . ذلك لأن هذا التصحيح الجزئي قائم على تصحيح أكثر عمقاً وشمولاً ينصب على نظرية الصراع الطبقي ويتناول كافة عناصرها . ما هي الطبقة ؟ .. ما هو مناط " الانتماء الطبقي " ؟ ... ما هو " الصراع الطبقي " ؟ ... ما هو دوره في حركة التطور الاجتماعي ؟ . ما هي غايته ؟ ...

٢٨ – الأمة والطبقة :

هنا نلتقي على أول البعد الثاني للوجود القومي الذي يحدد العلاقة بين الأمة وبين الجماعات الانسانية الداخلة فيها . واهم تلك الجماعات بالنسبة الى " نظرية تغيير الواقع " هم اولئك الذين تجمعهم رابطة واحدة تحدد موقفهم من عملية التغيير ذاتها ، والذين يطلق عليهم حينئذ ، وعادة ، لفظ " طبقة " ، والعلاقة بين الأمة والطبقة ما تزال في كثير من الدراسات غامضة وغير محددة ، على وجه سمح للذين يرون في " الصراع الطبقي " محركاً للتطور أن يدينوا القومية أو ان يقفوا منها موقفاً سلبياً . ومرجع هذا الى ما فهموه ، أو ما أرادوا فهمه ، من حديث للقوميين – دائماً – عن الأمة الواحدة ، والقومية الواحدة ، والمصير الواحد ، كما لو كان كل الناس في كل أمة قوة واحدة متماسكة لا يناضلون حيث يناضلون الا في سبيل هدف واحد . وهو فهم خاطيء للأمة وللقومية .

ولنبدأ من البداية حتى لا يخطيء أحد في فهم ما نريد أن نقول .

اذا كنا نقول ان الامم قد تكونت خلال " بحث " الناس عن حياة أفضل ، فليس معنى هذا ان الناس قد " اتفقوا " في كل مرحلة تاريخية سابقة على ما هي الحياة الافضل ، وما هي الطريق اليها . بل انهم ما اهتدوا اليها الا خلال " الصراع " المرير فيما بينهم حول ما هي الحياة الافضل وكيف تتحقق في كل مرحلة تاريخية على حدة . هذا " الصراع " واحداثه ، من أول المحاولات الفكرية والمذهبية الى آخر الحروب الداخلية والثورات ، هي بعض تاريخ تكوين كل أمة . ولهذا نقول ان كل أمة هي جماعة من البشر تكونت نتيجة تطور تاريخي ، أي خلال مرحلة تاريخية قضاها الناس وهم يبحثون عن حياة أفضل . ولا شك في أن الصراع القبلي كان على أشده ، قبل الدخول في مرحلة التكوين القومي . داخل كل مجتمع قبلي بين الأسر والعشائر وفيما بين المجتمعات القبلية المختلفة كل يحاول أن يفرض سيطرته على مقدرات وامكانيات القبائل

الأخرى وان يسخرها فيما " يرى هو " انه في صالحه أو في صالح قبيلته . حتى القوى البشرية من القبائل المغلوبة سخرت عبيداً للسادة من القبائل الغالبة . ولم ينقطع هذا الصراع حتى عندما استقرت الجماعات القبلية على الأرض متجاورة . بل استمر حقبة تاريخية طويلة تشكل القدر الأكبر من تاريخ تكوين كل امة ، غير ان استقرار المجتمعات القبلية متجاورة على الأرض وضعها جميعاً في مواجهة طرف ثالث ويظهر من حين الى حين ويفرض بظهوره الهدنة والتحالف بين المتصارعين . ذلك هو العدو المشترك في شكل قبائل أخرى أو شعب آخر . وهكذا كانت المجتمعات القبلية المستقرة متجاورة تتفاعل وتتطور من خلال " صراعها الجدلي " ضد الظروف الطبيعية لانتزاع امكانيات الحياة من الأرض ، ثم من خلال " صراعها الاجتماعي " ضد بعضها البعض طلباً لمزيد من امكانيات الحياة ، أو دفاعاً عن الامكانيات المتاحة ، وأخيراً صراعها معاً ضد الغزاة والمغتصبين من الجماعات التي تحاول أن تسلبها جميعاً امكانيات الحياة من البشر والطبيعة . ومن خلال هذا التفاعل عن طريق " الصراع " المشترك لحماية موارد الحياة على رقعة من الأرض تتسع وتتقلص وتتحدد رويداً رويداً ، كانت المصالح المشتركة تنمو وتتراكم . كل هذا والصراع الداخلي ضد الطبيعة وفيما بين الجماعات ذاتها مستمر ، يهدأ عندما يظهر الخطر المشترك ويبرز الى الأمام عند غيابه . ويصل الأمر بعد تراكم المصالح المشتركة (الى منجزات الحلول الصحيحة للمشكلات المشتركة) الى أن يصبح الصراع الاجتماعي الداخلي ، مع الابقاء على كل ما هو مشترك بعيداً عن الصراع ، هو الحل " الأفضل " (الصحيح) الذي يتفق مع التطور الاجتماعي كما يتعلمه من الممارسة جميع المتصارعين . أي يصبح الصراع الداخلي دائراً حول ما هي الحياة الأفضل ، وما هي الطريق اليها ، في إطار الوجود المشترك وحدود امكانياته بدلاً من كيفية الخروج من هذا الوجود المشترك ، لما يسببه هذا الخروج من اضرار بالمصالح المشتركة . وبينما يستمر الصراع الداخلي على وجه لا يخفي ميراثه القبلي تكون الأمة قد بدأت في التكوين . ويدل على هذا عادة مواجهة العدو الخارجي لا بحلف قبلي ، ولكن بقوة موحدة ، دفاعاً عن " الأرض المشتركة " . ويتعلم الناس من النصر الذي تحققه وحدتهم القومية ان الوحدة القومية قد حلت لهم مشكلة مشتركة ، هي عجز كل جماعة ، منفردة ، عن ان توفر الأمن والحماية لمصادر حياتها . ولما كانت الامكانيات القومية ، البشرية والمادية ، أكثر بكثير من الامكانيات القبلية ، فإن كل أطراف الصراع الداخلي – الذي ما يزال مستمراً – يحاولون السيطرة عليها جميعاً لاستخدامها في تحقيق " الحياة الأفضل " ... " الأفضل " في هذا الطور للشعب كله . ويكون هذا عنوان الصراع الاجتماعي . فباسم كل الشعب ، أو لمصلحة الشعب كله ، يزعم كل طرف في الصراع الاجتماعي أنه يناضل من أجل حياة أفضل ، ضد من يسميهم حينئذ " أعداء الشعب " . وبصرف النظر عن

صدق هذا الطرف أو ذاك فيما يدعيه باسم الشعب ، فإن تقديم المصالح المحركة للصراع على انها مصالح الشعب كله يكون بذاته دليلاً صادقاً على أن الوجود المشترك بما يتضمنه من مصالح مشتركة يفرض ذاته على الجميع وان الأمة في طريقها الى ان تكتمل تكويناً ، مع أن الصراع ما يزال قائماً وسيظل قائماً الى حين . وفي تاريخ الأمة العربية مرحلة كاملة كان الصراع الداخلي قائماً فيها بين قوى تستهدف كل منها " الخلافة " (الدولة أداة السيطرة على الامكانيات المشتركة) وتدعي كل منها انها أحق من غيرها بها (لأنها أصح مذهباً) وان كانت كل منها تحمل معها تراثها القبلي فيما تدعيه من وحدة الأصل (الامويون ، العباسيون ، الفاطميون ... الخ) وما هي إلا الشكل البدائي لما خلفه بعد ذلك من حركات وأحزاب سياسية .

على أي حال ، فإن " الأمة " التي ما تكونت الا خلال الصراع بين القوى التي أصبحت اجزاء منها ، وضد القوى الخارجية التي كانت تهدد تطورها المشترك ، لم تكن نهاية وحلاً الا لمشكلة الصراع حول الوجود القومي ذاته والحفاظ عليه . ومن هنا تعبر بذاتها عن قيمتها التقدمية كاضافة الى حركة التطور التي أصابت تكوين المجتمعات . وهذا حل يتفرغ الناس بعده ، بكل ما تتيحه الأمة من امكانيات متفرقة ، للتطور الاجتماعي داخل الأمة ذاتها ، وللصراع الاجتماعي أيضاً داخل الأمة ذاتها أي في الاطار القومي لتصفية القوى التي تعوق التطور . وتلك هي أولى علاقة الأمة بالصراع الاجتماعي داخلها وقواه . حيث لا يبلغ الصراع الاجتماعي الذي توافرت اسبابه الاجتماعية ، أقصى مداه ، ولا يحقق كل فعالياته الا بعد أن تحل قواه مشكلة " الوجود القومي " لتتفرغ للتطور الاجتماعي ومشكلاته . هنا تكون الوحدة القومية مقدمة لتنشيط الصراع الذي توافرت اسبابه وليست قيداً عليه . ومن هنا ندرك ان حديث البعض عن القومية ، او باسم الوحدة القومية " لتحريم " الصراع الاجتماعي ومحاولة الغاء قواه حديث يعبر عن موقف محافظ ورجعي يختفي وراء القومية . حتى في اوقات الخطر الذي يتهدد الأمة كلها ، وفي معارك التحرير ضد العدو المشترك ، قد يؤجل الصراع الاجتماعي ولكن لا تزول أسبابه ، وقد تتحالف القوى ولكن لا تلغى .

الصراع الاجتماعي حقيقة لا تنكر متى قامت اسبابها في المجتمع القومي ولسنا نرى في الحديث عن الأمة الواحدة ، والقومية الواحدة ، والمصير الواحد ، ما يعني وحدة كل " القوى " وتجاهل الصراع الاجتماعي . ولكنا نرى فيه ادراكاً جديداً لقوى الصراع الاجتماعي ومضمونه كما يحددهما الوجود القومي . ادراكاً جديداً يمكن تسميته " بالنظرية القومية في الصراع

الاجتماعي " . وهي جديرة فيما نعتقد بأن تنهي مرة واحدة والى الأبد كل غموض حول علاقة القومية بالطبقة أو علاقة التقدم القومي بالصراع الاجتماعي .

وتقوم هذه النظرية على ذات المنهج الذي عرفنا به الوجود القومي (جدل الانسان) كما عرفنا منه أن الصراع بين المتناقضات يثور في الانسان نفسه فيكون وعيه المشكلة شرطاً سابقاً لوعيه الحل (المصلحة) . وعليه فإن الذي يحدد موقف كل واحد من الصراع الاجتماعي هو " وعي الانسان على مصلحته " أن تكون له مصلحة يعرفها ويعرف اين مكانها من حركة التطور الاجتماعي فيأخذ الموقف الذي يتفق مع مصلحته . ومن هنا فأنا نرفض أن تكون المصلحة كما هي محددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي بدون وعي كافية لانتماء صاحبها الى احدى قوى الصراع الاجتماعي . ان مصلحته الموضوعية ترشحه لهذا الانتماء ، ولكن الانتماء النضالي موقف ذاتي ، يتطلب أن يعي صاحبه على علاقة موقفه بمصلحته . وباللغة الأخرى نرى أن " الوعي الطبقي " شرط أساسي للانتماء الطبقي .

هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى فقد عرفنا من قبل أن وحدة الوجود تعني أن ثمة وحدة موضوعية بين كل المشكلات الاجتماعية التي يطرحها الواقع القومي ، في زمان معين ، تحتم أن يكون لكل من تلك المشكلات حل واحد صحيح محدد موضوعياً بصرف النظر عن مدى صحة معرفة الناس به وأن كان لا يتحقق الا بوعي الناس عليه وتحقيقه في الواقع " بالعمل " ذلك هو الحل الذي يتفق مع تقدم الأمة ككل ، والذي عبرنا عنه " بوحدة المصير " اذن فللمشكلات الاجتماعية في الأمة حلول موضوعية يحددها الوجود القومي ذاته بما يتفق مع التقدم القومي . والصراع الاجتماعي حول المشكلات الاجتماعية لا يعني ان تلك الحلول غير معروفة أو غير قابلة للمعرفة ، بل يعني تماماً ان الصراع يدور بين قوى تزعم كل منها انها تستهدف الحل الموضوعي الصحيح . وقد يكون كلهم خاطئين ، ولكن الذي لا يمكن ان يكون أبداً هو ان يكونوا كلهم على حق فيما يزعمون . إذ عندما يكون موقف أحد الاطراف متفقاً مع الحل الصحيح لمشكلات التقدم ، لا بد من أن يكون الطرف الآخر ، او الاطراف الأخرى ، في موقف او مواقف مضادة ومعرفة التقدم . ان هذا يبرر تصفية المواقف المعوقة (الرجعية) عن طريق الصراع ضدها ، أي يبرر ويفرض الصراع الاجتماعي لازالة وتصفية المواقف التي تقوم عقبة في سبيل التقدم . وهو يرفض – في الوقت ذاته – المواقف المنافقة التي تفترض ان يكون كل أطراف الصراع الاجتماعي على حق في وقت واحد ، وتبحث عن

حلول وسطية ملفقة تجمع بين المواقف المتضادة . ان النفاق ، أو التلفيق ، في الصراع الاجتماعي لا يخدم الا القوى الرجعية ما دام طريق التقدم محدداً موضوعياً . لانه يمد في حياة العقبات القائمة في سبيل التقدم ويبقي على المشكلات معلقة بدون حل صحيح ، ويشكك القوى التقدمية في سلامة موقفها ، فيوهن من قوتها ، ثم يفشل في النهاية لأن ما هو صحيح موضوعياً لن يلبث أن يفرض ذاته بحكم حتمية التطور فينفجر الصراع من جديد .

ما هي خصائص هذا الحل الموضوعي الصحيح ؟

نعرف منها – حتى الآن – انه الحل الذي يتفق مع وحدة المصير القومي – وهكذا يتحدد اطار الصراع الاجتماعي . فأيا كان محتواه (الذي يتغير من مرحلة الى مرحلة) لابد أن يكون في إطار الوجود القومي .

ثم نستمر ،

لما كانت المجتمعات تتطور من خلال حل المشكلات التي يطرحها الواقع (محصلة الماضي) لاشباع حاجتها (في المستقبل) فإن الحل الموضوعي الصحيح لابد من ان يكون – في أي وقت – متفقاً مع احتياجات المستقبل ، أي لابد من أن يكون " تقدمياً " . وهكذا نعرف أنه " قومي تقدمي " .

غير ان مضمون التقدمية يختلف من وقت الى آخر متابعاً في ذلك الحدين المكاني والزماني لحركة التطور التي لا تتوقف أبداً . فلا يمكن ان نعرف ما هو الحل " القومي التقدمي " ما هو مضمونه ، إلا منسوباً الى مجتمع معين في وقت معين . ونحن نعرف – في هذه المرحلة التاريخية – ان التحرر هو الحل التقدمي للاستعمار . والديموقراطية هي الحل التقدمي للاستبداد . والاشتراكية هي الحل التقدمي للاستغلال . نعرف هذا من واقع أمتنا العربية . ولكن ليس معنى هذا أن كل مجتمع معاصر يطرح مشكلات لها ذات الحلول . فثمة المجتمعات المتحررة حيث لاتوجد مشكلة الاستعمار . وثمة المجتمعات الديموقراطية حيث لا توجد مشكلة الاستبداد . وثمة الأمم الموحدة حيث لا توجد مشكلة التجزئة . وثمة المجتمعات الصناعية حيث لا توجد مشكلة التخلف . وثمة المجتمعات الاشتراكية حيث لا توجد مشكلة الاستغلال . وحتى في نطاق امتنا العربية لن تظل المشكلات هي هي دائماً . فبالتحرر تحل مشكلة الاستعمار وتبقى مشكلتا التجزئة والاستغلال قائمتين . وبالوحدة تحل مشكلة التجزئة ويتفرغ الناس لحل مشكلة بناء الحياة الاشتراكية ... الخ . اذن فمضمون الصراع الاجتماعي (المصلحة التي يدور عليها الصراع ، أو الحل الصحيح للمشكلات الاجتماعية التي يثيرها تناقض الماضي والمستقبل حيث يلتقيان)

يختلف من مجتمع الى مجتمع ، ومن وقت الى وقت في المجتمع الواحد تبعاً لنوع المشكلات التي يطرحها الواقع ولكنه يبقى دائماً مضموناً قومياً تقدمياً .

فما هي قوى الصراع الاجتماعي ؟

هناك أولاً الذين يعون الحل التقدمي ويلتزمونه ويناضلون من أجله . أولئك هم التقدميون . وهناك ثانياً . الذين يعون تناقض " مصالحهم الخاصة " مع الحل القومي التقدمي فيدافعون عنها ، ابقاء على الواقع ضد التطور ، أولئك هم الرجعيون . وفيما بينهما ومن حولهما تتذبذب فئات من الناس لهم مصلحة في الابقاء على الواقع فهم مع الرجعية ، ويتطلعون الى المزيد عن طريق تغيير الواقع ، " فيستغلون " القوى التقدمية ويحالفونها وهم يخفون نواياهم في الغدر بها والوقوف ضد ان تصل حركتها الى نهايتها – أولئك هم الانتهازيون . ثم هناك – أخيراً – قطاع عريض من الناس لايعون مصالحهم " كما هي محددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته " اين تقع ، أو لا يقدرون على النضال (بمؤثر يضعف مقدرتهم) ، فيقفون خارج الصراع الاجتماعي ولا يسهمون فيه . ولا بد ان ننتبه انتباهاً خاصاً ، ومركزاً ، الى هذا القسم العريض من الناس الذي يبلغ في الأمم المتخلفة بوجه خاص حد الأغلبية العددية من كل مجتمع ، انهم طاقة بشرية هائلة في المجتمعات المتخلفة ومع ذلك فهي طاقة غير فعالة في الصراع الاجتماعي لانها لا تعرف الحلول الصحيحة لمشكلاتها الاجتماعية كثمرة من ثمار التخلف ذاته . ومصلحتها واقعة موضوعياً – سواء عرفت أم لم تعرف – في الحل القومي التقدمي . فهي بحكم مصلحتها " الاحتياطي البشري " للقوى القومية التقدمية في صراعها الاجتماعي من أجل التقدم . ومن هنا نرى انه وان كان الصراع الاجتماعي ، في الأمم المتخلفة خاصة ، يقوم بين القوى الرجعية التي تدافع عن مصالحها الخاصة وبين القوى القومية التقدمية ، فإن هذا لا يعني ان القوى القومية التقدمية تناضل من أجل مصالحها الخاصة ، مثلها مثل الرجعيين . ذلك لأن القوى القومية التقدمية تناضل من أجل تحقيق الحل الموضوعي المحدد قومياً لمشكلات التقدم الاجتماعي . وهو حل صحيح بالنسبة الى كل الناس حتى لو لم يعرفوا هذا . فهي لا تستهدف من نضالها مصالح خاصة بمعزل عن مصلحة الأمة كلها ، ولا تسلك اليه طريقاً خاصاً بمعزل عن جماهير الشعب كله ، لأنها بحكم انها قومية تقدمية تسعى وتلتزم وتناضل منطلقة من مسلمة اولى هي أن وحدة الوجود القومي دليل لا ينقض على وحدة المصير القومي . فهي بنضالها تحقق مصالح كل الجماهير بما فيهم ذلك القطاع العريض من الناس – في الأمم المتخلفة خاصة – الذين لا يعون ولا يلتزمون ولا يناضلون ، بل مصالح حتى أولئك الذين يدفعهم الجهل ، أو الخوف ، أو الضعف ،

الى الصفوف الرجعية فينحازون الى ذات القوى التي هم ضحاياها . وهكذا يمثل القوميون التقدميون في كل امة كل الجماهير في صراعهم ضد الرجعية من اجل التقدم حتى لو جهلتهم الجماهير ، وحتى لو انكرتهم الى حين .

ان هذا يؤدي الى نتيجة لازمة . هي أن الصراع الاجتماعي لتصفية المواقف الرجعية ، لرفع العقبات من طريق التقدم ، لامكان تفرغ التقدميين لبناء حياة افضل (تحقيق الحل التقدمي) ، لازم ومفروض ولا بد منه ولا يجوز – قومياً – التهاون فيه أو التخلي عنه . ولكنه مع ذلك غير لازم موضوعياً للتقدم وانما تحتمه القوى الرجعية ، وتفرضه على التقدميين ، بمواقفها ، ومصالحها ، المعوقة للتقدم . قد يبدو ان في هذا تناقضاً ، ولكن مزيداً من التأمل يرفع هذا التناقض الظاهر . ولنضرب لهذا مثلاً : الحرب . ان الحرب ضارة بكل اطرافها ، معوقة لتقدم الشعوب ، غير لازمة موضوعياً للتقدم الانساني بل السلام هو اللازم . ومع هذا فإن الامبريالية والاستعمار واعوانهما يقفون عقبة " مسلحة " في طريق السلام . فتصبح الحرب وسيلة " لازمة " لشق الطريق الى السلام ، أي للقضاء على الحرب ذاتها عن طريق تصفية قواها ، لتبدأ الشعوب ، في ظل السلام اعادة البناء والتقدم . ولا أحد ينكر أن الحرب التي دارت وانتهت قد عوقت التقدم بقدر ما استنفذت من جهد ووقت في تصفية القوى التي فرضتها . ان كان هذا واضحاً فإن أمر الصراع الاجتماعي يصبح واضحاً . ففي الصراع الاجتماعي لا يستوي الطرفان في موقفهما من التقدم الاجتماعي الذي هو الهدف الاساسي للقوى القومية التقدمية . ولكن القوى الرجعية تقف عقبة في سبيل هذا التقدم ، فيكون " لازماً " على القوى القومية التقدمية ان تصفي الرجعية لشق طريقها الى التقدم بدون صراع ، أي للقضاء على الصراع الاجتماعي ذاته ، بدون انكار لما يسببه الصراع الاجتماعي من تعويق للتقدم بقدر ما يستنفذه من جهد ووقت القوى القومية التقدمية في تصفية القوى الرجعية . وبدون انكار لحتمية الصراع الاجتماعي ضد كل القوى التي تقف في سبيل التطور . فالصراع الاجتماعي مفروض على التقدميين . الرجعيون هم الذين يفرضونه بما يضعونه في طريق التقدميين من عقبات ومن هنا يصبح فرضاً على التقدميين ان يخوضوه بكل قواهم ، وألا يقبلوا فيه مساومة ، بقصد تصفية الصراع الاجتماعي ذاته عن طريق تصفية أسبابه وقواه معاً ، للتفرغ بعد هذا لبناء الحياة الأفضل للجماهير . نرجو ان يكون هذا واضحاً .

فكيف تتحدد قوى الصراع ؟

تتحدد بمواقفها النضالية . المصلحة لا تكفي . المصلحة والوعي عليها لا يكفيان . وأقل من هذا كفاية ما يدل عليه ذلك التعبير المبتكر عن " المنابع الطبقية " أو " الأصول الطبقية " ، الذي يحاول أن يجعل الموقف من الصراع الاجتماعي منضبطاً " بالميراث " لتبرير مواقف بعض المثقفين الذين تخذلهم " النظرية الطبقية " فلا تبرر مواقفهم التقدمية على أساس مواقعهم الحالية من علاقات الانتاج فيعود بهم التعبير المبتكر الى اصولهم الكادحة ، ليقدم من انتماء الآباء " طبقياً " تبريراً لمواقف الابناء " تقدمياً " ومع ان شقاء الآباء لا ينسى ، وقد يكون مصدراً للمعرفة بالمشكلات الاجتماعية ، إلا أنه لا يكفي لتحديد موقف الابناء من الصراع الاجتماعي . وإنما تتحدد قوى الصراع الاجتماعي بالنضال الواعي بالمصلحة التي يدور عليها الصراع ، لأن المصلحة وحدها بدون وعي عليها لا تحول دون الانحياز الى القوى الرجعية . والمصلحة والوعي بها بدون نضال تؤدي الى موقف سلبي من الصراع وقواه . أما " المنبع الطبقي " فكما قد يكون محركاً لاتخاذ موقف تقدمي يصحح به الابناء مسيرة مجتمعهم قد يكون محركاً لمحاولة تعويض الفقر المروث بالاختلاس ، أو تعويض مذلة القهر السابق بالاستبداد في الناس . يتوقف الأمر على التزام الحل الصحيح لمشكلة الفقر والقهر كما هو محدد موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته . وبهذا يكون النضال (دخول ساحة الصراع الاجتماعي) الواعي بالمصلحة التي يدور عليها الصراع هو وحده مناط " الانتماء " الى قوى الصراع الاجتماعي .

لم تبق إلا إضافة : هي أن أغلب المجتمعات في العالم – ومنها أمتنا العربية ما تزال تعيش مرحلة تاريخية تفرض الصراع الاجتماعي لأن القوى الرجعية ما تزال قائمة فيها لم تصف بعد . تساندها الرجعية في العالم كله . ولكنها لن تبقى أبداً ، فسيأتي اليوم الذي تصفى فيه القوى الرجعية في كل المجتمعات وينتهي به الصراع الاجتماعي ليتفرغ البشر لبناء حياة افضل . أما متى يأتي فذلك متوقف على صلابة القوى التقدمية ورفضها أية مهادنة أو تأجيل للصراع الاجتماعي ، وحسم معركته لصالحها بكل قوة ممكنة .

ان هذا كله يمكن اعادة صياغته باللغة " الطبقية " بشرط ان نختار ذلك لانموذج من المجتمعات الذي عرفه ماركس واستقى من دراسته " نظرية الطبقات " : مجتمع رأسمالي صناعي متقدم . فالاشتراكية هنا هي الحل الصحيح المحدد موضوعياً لمشكلة الاستغلال الرأسمالي . والرأسماليون هم " الطبقة " الرجعية التي تدافع عن مصالحها الخاصة ضد التقدم . والعمال هم " الطبقة " التقدمية التي تستهدف تحقيق الحل الصحيح المحدد موضوعياً . والبرجوازية الصغيرة هي الجماعات المترددة بين الطبقتين . والفلاحون ، والعاطلون ، هم الاحتياطي البشري

للطبقة العاملة . والصراع الطبقي لازم لتصفية الصراع الطبقي ذاته عن طريق تصفية الرجعية وإقامة النظام الاشتراكي . ولهذا لا يجوز تأجيل الصراع الطبقي أو مهادنة الرجعية أو قبول الحلول الوسطى وذلك لاختصار فترة المعاناة .

إذن فكأن ما أسميناه " الصراع الطبقي " ... ليس إلا تسمية أخرى " للصراع الطبقي " فلماذا لا نسميه باسمه ، حتى لا نضيف الى موضوع غامض أصلاً ، مزيداً من الغموض .

ليس الأمر على هذا الوجه من البساطة . وعندما نعرف ماهية " الصراع الاجتماعي " ليسمه من يشاء بما يريد من أسماء فالعبرة بمضمون الكلمات التي نستعملها . المهم أن نعني بالكلمات مضمونها فلا ينقلب الأمر إلى مجرد كلمات . ما هي حقيقة الأمر إذن ؟

لنلاحظ ، أولاً ، ماالذي يمكن أن نفهمه من تعبير " الصراع الطبقي " ؟ . انه تعريف للصراع من حيث نوع قواه . القوى المتصارعة طبقات . انها ليست جيوشاً وإلا اسميناه " الصراع العسكري " أو " الحرب " . وكما أننا لا نفهم الحرب (الصراع العسكري) من حيث مضمونها ، واهدافها ، وبالتالي لا نستطيع أن نحدد منها موقفاً بمجرد معرفتنا أنها صراع مسلح بين جيوش ، كذلك لايمكن فهم " الصراع الطبقي " من حيث مضمونه واهدافه ولا نستطيع أن نحدد منه موقفاً بمجرد معرفة انه صراع بين طبقات بدلاً من الجيوش . وانما نفهمه عندما تكون للكلمة " الطبقة " مفهوم اجتماعي يحدد قواها وغاية صراعها . وبينما نعرف كثيراً من الحديث المرسل عن الطبقات والصراع الطبقي يصل في اتساع دلالته الى حد إعتبار مجرد التفاوت في الدخل ، أو في الثقافة ، مقياساً طبقياً ، لانعرف للطبقة مفهوماً اجتماعياً يحدد قواها وغاية صراعها الا المفهوم الماركسي . ويمكننا – على هذا – أن نقول ان استعمالنا لتعبير " الصراع الاجتماعي " ، يتضمن احتراماً للفكر الماركسي ذاته . ولو شئنا لاسميناه " صراعاً طبقياً " بدون ان يفطن حتى كثير من الماركسيين أنفسهم الى مضمونه المتميز . اننا نرى ان " للطبقة " و " للصراع الطبقي " دلالة ماركسية خاصة وخالصة . فلا ينبغي لنا أن نخفي وراءها فكرنا القومي . ان هذه " الاستعارة " لن تؤدي الى شيء سوى تشويه النظرية القومية وتشويه الماركسية معاً . ومهما تكن كلمتا " الطبقة " و " الصراع الطبقي " متداولتين ، ومقبولتين من أعرض المشاركين والمهتمين بالصراع الاجتماعي ، فلا ينبغي ان يكون ذلك اغراء بالانتهازية الفكرية ، نختلس بها التعبيرات المتداولة بين الناس ليتداول الناس افكارنا . وذلك لأن ثمة فروقاً دقيقة ، ولكنها حاسمة ، بين " نظرية الصراع

الاجتماعي " ، كما تحددها النظرية القومية ، وبين " نظرية الصراع الطبقي " كما هي محددة ماركسياً . وهي فروق لا يمكن " قومياً " تجاهلها وان كانت " الممارسة " الماركسية قد تجاوزتها .

أول تلك الفروق ينصب على الانتماء الطبقي . فالانتماء " الطبقي " يتحدد ماركسياً (طبقاً للمادية الجدلية) بموقع صاحبه من علاقات انتاج الحياة المادية . سواء وعى عليه أم لا وعلى هذا يتحدثون عن " الطبقة العاملة " ويدخلون فيها كل العاملين بأجر على أدوات الانتاج الصناعي . وعن " الطبقة البرجوازية " ويدخلون فيها كل المالكين لأدوات الانتاج . وعن طبقة " البرجوازية الصغيرة " ويدخلون فيها كل الذين يملكون ملكيات خاصة لا يعمل فيها أحد ويعملون هم عند الآخرين ولكن ليس على أدوات الانتاج الصناعي . ولما كان الفلاحون لا موقع لهم في علاقات الانتاج الصناعي ، وإنما يعملون في حقل آخر فهم " طبقة " متميزة عن "الطبقة العاملة" ... الخ .

ونحن لا نرى طبقاً لمنهجنا الانساني (جدل الانسان) أن موقف كل انسان من الصراع الاجتماعي لا يتحدد بمصلحته فقط ، ولكن بالمصلحة (الحالة أو المتوقعة) والوعي عليها والنضال من أجلها معاً . فلو أخذنا " المضمون الاشتراكي ، مثلاً للصراع الاجتماعي لكانت القوى الاشتراكية هي كل القوى التي لها مصلحة في الغاء الاستغلال وتعي تلك المصلحة وتناضل من اجلها سواء كانوا من العاملين على ادوات الانتاج الصناعي ، أو من الفلاحين ، او من المثقفين أو من الجنود ، أو حتى من العاطلين والعجزة والنساء ، والطلبة ... أي حتى أولئك الذين لا يعملون . لا نفرق فيما بينهم تبعاً لمهنة كل منهم ما داموا جميعاً قوة نضالية واحدة ضد الاستغلال . ولخرج من القوى الاشتراكية كل الذين خرجوا على الاشتراكية وانحازوا الى الرجعية ولو كانوامن العاملين . ان الممارسة تثبت صحة هذا وتؤكده . فالطلبة يلعبون دوراً رئيسياً في الصراع الاجتماعي (وعي على مصلحة متوقعة) . والمثقفون الثوريون (الذين يعرفون ويلتزمون قوانين التطور الاجتماعي) هم قادة كل الثورات التقدمية ، حتى التي كانت اغلبية ثوارها من العاملين ، من اول ماركس وانجلز ولينين ... الى ماو تسي تونغ وكاسترو وجيفارا ... وكل " المتصدين " للقيادة في الوطن العربي ، قيادة " الطبقة العاملة " من المثقفين الذين لم يعملوا قط في المصانع . والفلاحون في الصين انجزوا الثورة الاشتراكية التي انجزها العمال في الاتحاد السوفيتي ... الخ وهكذا .

الصراع الاجتماعي – هنا – " أشمل " اجتماعياً من الصراع الطبقي .

والفرق الثاني ، يرجع الى وحدة الوجود القومي ذاته . " فالطبقة " بمفهومها الماركسي لا تتضمن بعداً اجتماعياً قومياً . " والصراع الطبقي " لا يختلف مفهومه في أي مجتمع سياسي ولو كان قائماً على تجزئة أمة كما هو الحال في الوطن العربي .

فنحن عندما نتحدث مثلاً عن القوى الاشتراكية في الصراع الاجتماعي ، نعني بها القوى الاشتراكية العربية . ونعني بالصراع الاجتماعي من اجل الاشتراكية صراع القوى الاشتراكية العربية ضد الرجعية العربية ، بدون قبول للتجزئة ، ولا تجزئة للقوى ، ولا تجزئة للصراع ، ولا تجزئة ساحته . لأننا لا نرى ان التجزئة الطارئة على الوجود ، القوى القادرة على ان تحول الشعب الواحد الى شعوب متعددة ، فتقسم القوى القومية الى قوى متعددة وتحيل المصير الواحد الى مصائر متفرقة وهو فشل محض . وعلى هذا لا نفهم الصراع الاجتماعي الا في " اطاره القومي " .

نظرية الصراع الاجتماعي هنا " أشمل " في ساحتها من نظرية الصراع الطبقي .

والفرق الثالث ، يرجع الى وحدة المصير القومي . فالطبقة بمفهومها الماركسي تناضل من أجل مصالحها " الطبقية الخاصة " ونحن لانرى ان التقدميين يناضلون من اجل مصالحهم الخاصة . فهم لا يستوون – في نظرنا – مع الرجعيين . ذلك لآن المضمون التقدمي للصراع الاجتماعي محدد موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته . ومهما تكن مصالح الناس متنوعة ، ومختلفة ، ومتفاوتة طبقاً لقسمة العمل بينهم وللجهد الذي يبذله كل واحد في موقعه ، فإن مصالحهم متفقة في الحل التقدمي لمجتمعهم حتى لو كان بعض الناس لا يعملون . وهكذا يدور الصراع الاجتماعي حول مصالح الشعب كله من ناحية ومصالح الرجعيين من ناحية . ويبدو هذا أكثر ما يكون وضوحاً في النضال الذي يقوم به العمال من اجل الاشتراكية . فالعمال لا يستهدفون من نضالهم ضد الرأسماليين الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ، ملكية الرأسماليين لها ، لتصبح بعد هذا ملكية خاصة بالعمال ، بل لتصبح ملكية اجتماعية لكل الشعب ، فهم يستهدفون الغاء " نظام اجتماعي " يوفر للرأسماليين امكانيات استغلالهم واستغلال كل قوى الشعب المادية والبشرية ، واقامة " نظام اجتماعي " أكثر تقدماً يوفر الحياة الأفضل لهم ولكل أفراد الشعب حتى من غير العاملين . بل ان غايتهم النهائية الغاء الصراع الاجتماعي ليعيش " الناس جميعاً " بدون صراع . ولو أخذ نضال العمال من اجل الاشتراكية بمفهومه الطبقي لتوقف النضال من اجل الاشتراكية في الوطن العربي على وجود او حجم القوى العاملة في الانتاج الصناعي وهي معدومة في بعض الاقطار العربية ، ولا نعزل النضال من اجل الاشتراكية من قوة

الفلاحين وهم الاكثرية الساحقة ، ولوجد المثقفون الثوريون واغلبهم من أصول " فلاحية " (حتى إذا أخذنا بالمنابع الطبقية) انهم يقودون أو يتصدون لحركة نضالية ليسوا هم اصحابها ولا قادتها ، ولكان على كل الطلبة العرب ان يكفوا عن نضالهم من اجل الاشتراكية حتى يعرفوا – بعد التخرج – اين سيكون موقع كل منهم في علاقات الانتاج . أي – باختصار – لكان علينا اما ان نكف عن النضال من اجل التطور الاشتراكي الى ان يقوم في الوطن العربي طور رأسمالي يتولى تصنيعه وافراز " بروليتاريا " عربية ، ومن المسلم ان هذا غيرلازم . وأما أن نخوض معركة الصراع من أجل الاشتراكية بكل القوى التي تمثل الاشتراكية الحل الصحيح لمشكلاتها الاجتماعية ، وهي في الوطن العربي قوى من الفلاحين والمثقفين والحرفيين والطلبة والنساء والبدو والجنود ... وهو لازم بحكم الانطلاق من واقع اجتماعي متخلف . النظرية القومية في الصراع الاجتماعي تفسر وتبرر لماذا لايجوز الكف عن التطور الاشتراكي في انتظار " البروليتاريا " العربية ولماذا يلزم أن نخوض بقواه المتاحة أما نظرية " الصراع الطبقي " فلا تبرر إلا إسهام العمال الصناعيين (البروليتاريا) حيث وجدوا – في الصراع الاجتماعي من اجل الاشتراكية .

هنا نرى نظرية الصراع الاجتماعي " أشمل " قوى من نظرية الصراع الطبقي .

والفرق الرابع هو تقييم الصراع ذاته على ضوء حركة التطور الاجتماعي ، النظرية القومية في الصراع الاجتماعي ترى ان الصراع الاجتماعي غير لازم موضوعياً لحركة التطور الاجتماعي بل هو معوق لها . وان مصدر لزومه هو حتمية إزاحة كل عقبة تقوم في سبيل التطور وتعوقه ، وليس حتمية قيام عقبات عائقة في سبيله . أما نظرية الصراع الطبقي فترد حتميته الى أنه قانون أو احد قوانين – التطور الاجتماعي ، ويترتب على هذا أن غاية " الصراع الاجتماعي " هي تصفية العقبات التي تقيمها القوى الرجعية في سبيل التطور الاجتماعي ، بينما غاية " الصراع الطبقي " هو تطوير المجتمع . إنه فارق بالغ الدقة . وقد يكون من المفيد – لايضاحه – ان نضرب مثلاً لآثاره في حركة القوى التقدمية ؟

طرح الفكر العربي شعار " تذويب الفروق بين الطبقات " للدلالة على اسلوب يحول دون الصراع الطبقي . هذا الشعار يكون مفرغاً من أي معنى لو حاولنا فهمه على ضوء نظرية الصراع الطبقي . أو قد يكون معناه منع الصراع الطبقي في سبيل وعد غير قابل للتحقيق بتذويب الفروق من الطبقات . وهو – على أي حال – لا يتفق مع شعار " تعميق التناقضات الطبقية " . ومرجع هذا الفراغ من المعنى أو المعنى " الرجعي " أن الصراع الطبقي ليس إلا انعكاساً للمتناقضات الكامنة في

اسلوب الانتاج . وحيث توجد تلك المتناقضات يحتم ان تحدد مواقف الناس على وجه يعكسها ويتسق معها . لأن كل انسان يتحدد موقفه من الصراع الطبقي على اساس موقعه من علاقات الانتاج . ويجب ابراز هذه التناقضات حتى ينفجر الصراع الطبقي الذي هو وحده اداة حل التناقضات في اسلوب الانتاج . وطبقاً لكل هذا لا يكون شعار " تذويب الفوارق بين الطبقات " إلا هدفاً " غير علمي " غايته الحقيقية ان " يخدر " الطبقة العاملة . أما طبقاً لنظرية الصراع الاجتماعي فإن غاية الصراع هي تجريد القوى الرجعية من المقدرة الاقتصادية أو السياسية ... الخ على اعاقة حركة التطور . ومن هنا يتوقف الصراع الاجتماعي على موقف الرجعية . ان قاومت أصبح الصراع الاجتماعي لازماً وهي المسئولة عما قد يصاحبه من عنف . وان استسلمت – ولا نقول قبلت – بدون مقاومة فلا مبرر للصراع الاجتماعي وتتفرغ كل القوى التقدمية لحل مشكلات التطور الاجتماعي . هل يمكن أن تستسلم ؟ ... نعم بطرق شتى . منها ضعف القوى الرجعية (الرأسمالية خاصة) في الدول النامية ، حيث تفقد بالنصر في معركة التحرر المصدر الاستعماري لقوتها . ومنها الوعي على حتمية التطور الاجتماعي وعدم جدوى مقاومته . مثل الأول كثير في الوطن العربي . والمثقفون الاشتراكيون أمثلة حية للثاني . ما الذي تفعله القوى التقدمية في أي من حالات استسلام أو عدم مقاومة القوى التي ترشحها ظروفها الاجتماعية للصراع الاجتماعي ضد القوى التقدمية ولكن لاتقاوم ، بل قد يزيد بعض المنتمين اليها فينحازون الى حركة التطور التقدمي ؟ - " تذويب الفروق بين الطبقات " . عدم الاكتفاء بالاستسلام أو حتى التحيز للقوى التقدمية بل العودة بهم الى مستوى المشاركة في المجتمع . انه الاجراء السلمي الذي يتفق مع حركة التطور الاجتماعي عندما لاتثير القوى الرجعية صراعاً اجتماعياً تفرضه على القوى التقدمية . ومن هنا نرى ان " شعار تذويب الفروق بين الطبقات " وان كان مناقضاً تماماً لشعار " تعميق التناقضات الطبقية " إلا أنه لا يناقض " حتمية الصراع الاجتماعي " ، وليس مفرغاً من أي مضمون ، وليس شعاراً رجعياً ... انه شعار تصحيح الوضع الاجتماعي إذا لم توجد مقاومة . اياً كان سبب عدم المقاومة . وفي مواجهته عندما يتحقق شرطه ، يبدو شعار " تعميق التناقضات الطبقية " افتعالاً للصراع الاجتماعي بدون مبرر تقدمي لأن التقدميين يهمهم – قبل كل شيء توظيف كل قوتهم في تطوير مجتمعاتهم ، ولا يقتطعون من تلك القوة ما يستعملونه في الصراع الاجتماعي إلا عندما يفرض عليهم وبقدر ما يحققون فيه النصر من اجل التقدم .

هنا نرى نظرية الصراع الاجتماعي " أشمل " أسلوباً من نظرية الصراع الطبقي .

هذي فروق أربعة ، دقيقة ، تقتضي الامانة الفكرية الا نحاول تجاهلها مجاراة ، او مباراة ، للتعبيرات الدارجة عن " الطبقة " و " الصراع الطبقي " . وإذا كانت تلك الفروق تحول دون ان تكون " النظرية القومية في الصراع الاجتماعي " مطابقة " للنظرية الماركسية في" الصراع الطبقي " فإن نقاط الالتقاء بينهما كثيرة . فهما تتفقان في حتمية الصراع متى قامت اسبابه . وانه يدور دائماً حول مصالح متناقضة . وانه يقوم بين التقدميين والرجعيين . وانه متى قام لا يجوز التردد فيه او المساومة عليه او الهرب منه . . .

أما الفوارق بينهما فتاتي من ان " النظرية القومية في الصراع الاجتماعي " أشمل من نظرية الصراع الطبقي . فهي تفسر وتبرر كل ماهو صحيح في نظرية الصراع الطبقي ولكنها تتجاوزها الى تفسير وتبرير ما لا تستطيع هذه ان تفسره او تبرره . أنها تصحح قصورها . ومصدر هذا – كما لابد ان نعرف – هو ذات الفارق في شمول وصحة المنهج .

وفيما يلي مثل " عربي " للصراع نعرف من النظرية القومية في الصراع الاجتماعي كل شيء عنه ولا تعرف نظرية الصراع الطبقي عنه شيئاً . إنه الصراع بين القوى القومية والقوى الاقليمية حول وحدة المصير العربي ذاته .

٣٠ – القومية والاقليمية :

الأصل في الاقليم أنه تعبير عن مكان . وقد ينطوي مفهوم الاقليم على بعض التمييز الطبوغرافي أو الجغرافي . ولكنه على أي حال لا يتضمن في ذاته مفهوماً اجتماعياً او سياسياً خاصاً . بل لعل استعمال كلمة " اقليم " للدلالة على مكان أن يتضمن نفياً لاختصاص الاقليم الذي نعنيه بأي مميز من التكوين الاجتماعي او السياسي لمن يعيشون عليه ، وإلا لأسميناه " أمة " أو" دولة " ولكل منهما اقليم أو أكثر . لهذا فإن الدلالة المباشرة لكلمة " اقليم " انه غير قائم بذاته اجتماعياً أو سياسياً . في حدود هذه الدلالة لا يكون من المنكور أن كثيراً من الاوطان في العالم ، ومن بينها الوطن العربي ، تضم اكثر من اقليم ، وان بعض الاقاليم تتميز عن البعض الآخر طوبوغرافياً ، وجغرافياً ، بما تتضمنه من مصادر الثروة . كما لا ينكر أحد أن ذلك التمايز ، أو التنوع ، قد يقتضي نوعاً في اساليب الادارة والانتاج لتنظيم العمل في الاقاليم على افضل ما تتطلبه طبيعة الأرض فيه . هذا أمر مسلم به في كل الدول التي يشمل وطنها اكثر من اقليم . ولم يكن هذا – قط – مشكلة اجتماعية أو سياسية . وعلى هذا فإن وحدة الوجود القومي لا تلغي ولا تنفي تعدد الاقاليم في الوطن القومي .

غير أن للاقليم ، في الوطن العربي ن دلالة خاصة . فعندما نتحدث عن الاقاليم من الوطن العربي نعني تلك الاجزاء من الوطن الواحد التي خطط الاستعمار حدودها وأقام عليها " دولاً " فأصبحت تضم جماعات بشرية متميزة بانتمائها السياسي الى دولة " اقليمية " . فالأقايم من الأمة العربية هي الدول في أجزائها . وبعض تلك الدول لا تقوم حتى على الاقاليم بالمعنى الاصيل . إذ ان أهواء المستعمرين لم تكن تتفق دائماً مع الطبيعة . فجاءت الحدود خطوطاً هندسية رسمت على الخرائط فوق مكاتب المستعمرين . وبهذا يفقد " الاقليم " من الوطن العربي دلالته الاصلية " كمحل إقامة " . ولكنه بهذا أيضاً كسب دلالة جديدة هي أن " الاقاليم " تكوين اجتماعي (مجتمع) قائم بذاته مستقل بمصيره . ولما كان الاستقلال علاقة ذات طرفين او اكثر (استقلال بالذات عن الغير) ، فإن دلالة الاقليم تتجاوز " إقليم " لتصبح علاقة بين الاقاليم مضمونها : " ان كل دولة عربية هي تكوين اجتماعي قائم بذاته مستقل بمصيره " . أي تصبح " اقليمية " ، هذا المضمون هو الجوهر المميز للاقليمية . وهو جدير بكل انتباه دقيق . ففي ظل التجزئة يقيم الناس ويحيون الحياة ويحاولون صنع التقدم في الاقاليم بحكم الحصر الذي تفرضه عليهم الدولة . وليست مجرد اقامة الناس في الاقاليم ومحاولاتهم تطوير المجتمع الاقليمي بما يستطيعون موقفاً اقليمياً . ففي ظل الوحدة أو في ظل التجزئة سيفعلون الشيء ذاته . إنما يصبح هذا الموقف اقليمياً عندما ينطوي على قبول لتجزئة الأمة العربية الى دول . إنه عندئذ ليس موقفاً من علاقة كل شعب في دولة عربية بإقليم دولته . ليس موقفاً وطنياً . بل هو موقف من علاقة التجزئة بالأمة العربية . فهو موقف مضاد للوحدة ومدافع عن الوجود المستقل " لكل " الدول العربية . ليس موقفاً مقصوراً على الحفاظ على استقلال دولة صاحبه ، بل متعدياً حدود دولته لحماية استقلال الدول العربية الأخرى ضد الوحدة . وبهذا المعنى تكون الاقليمية رابطة تضم كل " الاقليميين " الذين يقبلون التجزئة ، حتى الذين لا ينتمون الى دولة قائمة ، أو حتى الذين يرفضون حدود دولهم القائمة ، وتضعهم جميعاً في مواجهة الشعب العربي في موقف مضاد لوحدته القومية ، بصرف النظر عن مبررات موقفهم .

إذ لما كانت " الاقليمية " قائمة على أساس استقلال كل إقليم بذاته ومصيره ، فإن الاقليميين لا يتفقون في تبرير موقفهم الموحد ضد الوحدة القومية . فلا يجمعهم إلا رفض الوحدة العربية . فهم قوة واحدة في مواجهة القوى القومية ، ولكنهم – فيما يتجاوزون هذا – مختلفون فكراً وحركة اختلافاً قد يصل الى حد الصراع العنيف . فمنهم " الشعوبيون " الذين يقبلون دولتهم الاقليمية لأنها تجسّد – فيما يقولون – الشعب العريق الذي كان موجوداً هنا

منذ آلاف السنين وما يزال فيهم . أولئك الذين يريدون ان يلغوا ثلاثة عشر قرناً أو اكثر من التاريخ ليعودوا الى الشعوب العريقة ، البائدة ، ويعتبرون ان الشعب العربي ما يزال منذ ثلاثة عشر قرناً او اكثر مغتصباً لما كان اجدادهم يملكون . ومن الاقليميين من يبررون موقفهم بما هو اكثر رجعية وانحطاطاً فيقبلون دولهم او يرفضونها تبعاً لما اذا كانت تجسد او لا تجسد روابطهم العشائرية أو القبلية البائدة . ومنهم عملاء الاستعمار الذين يحرسون تركته ويفتشون في كل يوم عن حجة لتبرير الاقليمية . ومنهم الرأسماليون الذين يتبعون مصالحهم التي تمت على أساس التجزئة فهم يقبلون دولهم المريحة ولا يقبلون الوحدة إلا في الحدود وإلى المدى التي تكون فيها صفقة رابحة . ومنهم ذلك البعض من " الاشتراكيين " الذين تجمدوا على رفض القومية وأعماهم التعصب الفكري عن ان يروا في التجزئة آثار صنعة الامبريالية التي يزعمون انهم ابطال النضال ضدها . واخيراً فمن الاقليميين من يبررون موقفهم بأن الوحدة القومية غير مبررة ، إما لأنهم ينكرون الوجود القومي للأمة العربية ، وإما لأنهم لا يرون علاقة بين الوجود القومي الذي لا ينكرونه وبين الوحدة السياسية .

وكلهم سواء في موقفهم ضد الوحدة .

ونحن لا نستطيع هنا ، ولا يهمنا في الواقع ، أن نحاور كل فئة من الاقليميين فيما تسوقه من مبررات لموقفهم الاقليمي ، إلا الذين لا ينكرون وجودنا القومي كامة عربية ثم لا يفطنون الى ان " وحدة " الوجود القومي تتناقض مع " تجزئته " وان القومية نقيض الاقليمية . الأولى تحتم الوحدة السياسية ، والثانية تقوم على التعدد . ومن الحوار سيعرف كل اقليمي آخر موقعه . أي ان ما يهمنا هنا هو بيان التناقض بين القومية والاقليمية كما يحدده الوجود القومي .

لقد عرفنا أن الوجود القومي تكوين تاريخي اسهمت فيه كل الجماعات والمجتمعات والشعوب التي دخلت معاً مرحلة التكوين القومي وانتهت الى ان تكون امة واحدة . لا تناقض إذن بين الوجود القومي وبين الوجود المستقبل السابق على التكوين القومي . انهما طوران متتاليان تاريخياً وغير مجتمعين معاً في تاريخ واحد فيتناقضان . فالقومية لغة ، وتاريخاً ، وتراثاً ، وثقافة ، لا تناقض ولا تلغي ولا تنفي ، ما كان لتلك الجماعات والمجتمعات والشعوب من لغات وتاريخ وتراث وثقافة ، بل ان القومية القائمة على أن " الانسان هو العامل الاساسي في التطور " وان الأمة هي نتيجة تطور تاريخي تقدمي لا يمكن أن تقف موقفاً سلبياً من التاريخ القديم لأولئك البشر

الذي أصبحوا – خلال المعاناة المشتركة – المجتمع القومي الذي تعبر عنه ، ولا ان تتجاهل ما حمله أولئك البشر من تراث وهم يصنعون معاً التراث القومي .

وعرفنا ان وحدة الوجود القومي تعني اختصاص الشعب بالوطن . ولما كان الشعب امتداداً من البشر على أرض الوطن ، فإن وحدة الوجود القومي لا تناقض ولا تلغي ، ولاتنفي ، ولا تحول دون إقامة جزء من الشعب على جزء من الوطن . فتلك هي الممارسة الفعلية التي تجسد وحدة الوجود القومي بما يعنيه هذا من حق الاقامة والاستقرار والأمن والدفاع عن الأرض ... الخ . بل أن القومية لا تعني حتى الوقوف موقفاً سلبياً من أي اعتداء يهدد حق أي جزء من الشعب في الاقامة على ارض أي اقليم من الوطن العربي . بالعكس انها تعني تماماً مسؤولية كل الشعب العريق في الحفاظ على أي جزء من الوطن العربي . إنما يصطنع التناقض عندما تنقلب الوطنية من اختصاص بالأرض في مواجهة العدوان الخارجي ، إلى استئثار بجزء من الأرض في مواجهة باقي الشعب . وهو تناقض مصطنع لأن وحدة الوجود القومي (الأمة) لا تعني فقط أن الوطن أرض خاصة بالشعب بل تعني أيضاً أنه أرض مشتركة . ولما كانت الأمة تكويناً تاريخياً فإن اشتراك الشعب بالوطن هي مشاركة تاريخية . تحول – أولا- دون الشعب وان " يتصرف " في وطنه أو في جزء منه ، في أية مرحلة تاريخية معينة لأن الوطن شراكة " تاريخية " بين الاجيال المتعاقبة . وتحول – ثانياً – دون أي جزء من الشعب وأن " يتصرف " في الاقليم الذي يعيش عليه أو في جزء منه بالتنازل عنه للغير او تمكين الغير من الاستيلاء عليه (علاقة خارجية) وتحول – ثانياً- دون أي جزء من الشعب وان يستأثر بالاقامة على أي اقليم عن بقية الشعب (علاقة داخلية) . ومن هنا فإن القومية لا تعني حرمان أي بلد من الاقامة حيث يقيم من الوطن العربي ولكن تعني تماماً أن كل عربي ان يبقى ويقيم ، أو ينتقل فيقيم ، في أي مكان من الوطن العربي ، بدون قيود أو سدود . هذا حقه القومي . ولما كانت " الاقليمية " تعني استئثار كل جزء من الشعب العربي بالوطن الاقليمي فإنها تسلب الناس في كل اقليم على حدة حقهم القومي في أن يغادروه ، وتمنع الناس خارج كل اقليم من حقهم القومي في أن يقيموا فيه . وهكذا تهدر الاقليمية حق الشعب العربي في وطنه داخل كل اقليم وخارجه معاً .

وعرفنا أن وحدة الوجود القومي تحتم وحدة المصير القومي بحكم العلاقة الموضوعية بين كل المشكلات التي يطرحها الواقع القومي ، وتحول دون ان تجد حلها الصحيح المتكافئ مع الامكانيات القومية إلا في إطار قومي ، بقوى قومية ، وامكانيات قومية ، فالقومية هنا لا تعني ان هناك مشكلات قومية ومشكلات غير قومية ، بل تعني ان كل المشكلات هي مشكلات قومية ولو

كانت متغايرة المضامين في الاقاليم كأثر من آثار البيئة ، أو كأثر من آثار التجزئة ذاتها . فهي لا تنفي وحدة مصير أي اقليم ، ولكنها تنفي استقلاله بمصيره عن مصير أمته . ولما كان الحل الصحيح المحدد موضوعياً لكل المشكلات هو الحل " القومي التقدمي " فإن الاقليمية تحد من مقدرة أي اقليم على ان يحقق منفرداً الحل التقدمي الصحيح لمشكلاته . فتعوق تقدمه . وتجزيء الامكانيات القومية فتضعف مقدرتها المتكاملة فلا يصل أي اقليم الى الحل التقدمي الصحيح . فتعوق تقدم الاقاليم جميعاً . قد يحاول الاقليميون أن يحلوا مشكلاتهم بامكانياتهم الاقليمية القاصرة ثم يقنعون . ولكنهم لن يلبثوا أن يتبينوا – من الممارسة – وفي المدى القصير أو الطويل ، أن الحل الصحيح المتكافيء مع امكانيات امتهم العربية قد أخطأهم عندما اختاروا الاقليمية . ان هذا يعني ان الاقليمية ليست عاجزة تماماً عن أن تحقق قدراً محدوداً من التقدم بما تملك من قوة وامكانيات . ولكنه يعني تماماً أن ما تحققه أقل بكثير مما كان يتحقق للشعب العربي فيها من تقدم في ظل الوحدة .

ومن ناحية اخرى ، فما دام الحل التقدمي الصحيح محدداً موضوعياً بوحدة المصير القومي ، فإن الافلات منه مستحيل . إن الطبيعة القومية للمشكلات في أي اقليم تحول دون ان تحل تلك المشكلات نهائياً في معزل عن باقي المشكلات القومية في الاقاليم الاخرى ... قد يحاول الاقليميون أن يحلوا مشكلاتهم بمعزل عن الاطار القومي ، ولكنهم لن يلبثوا أن يتبينوا – من الممارسة – وفي المدى القصير أو الطويل ، أن المشكلات القومية تفرض عليهم المشاركة في حلها ، والخروج من العزلة ، من اجل حل المشكلات في أي اقليم . ان هذا لا يعني ان الاقليمية العربية ليست قادرة تماماً على الاستقلال مؤقتاً عن بعضها البعض ، ولكن يعني تماماً انها فاشلة حتماً في الافلات بمصيرها القومي .

لهذا قلنا دائماً ونقول ، ان القومية تقدمية والاقليمية رجعية . ان الوحدة مقدرة على التقدم والتعدد يساوي الفشل . نحن نعرف هذا معرفة علمية . عرفناه منذ ان عرفنا ان المجتمعات تتطور عن طريق النمو والاضافة خلال حل المشكلات التي تواجهها . وان التطور جدلي صاعد ابداً ولا يعود الى الوراء . وان مجرد الوجود القومي دليل لا ينقض على ان التاريخ قد استنفذ كل مقدرة الاقليم على التقدم منفردة . وما دمنا نستند الى المعرفة العلمية فلسنا في حاجة الى تتبع ادعاءات الاقليميين بما ينجزونه من تقدم في ظل الاقليمية .

٣١- المؤسسات الاقليمية :

قلنا أن الاقليمية رابطة تضم كل الاقليميين وتضعهم جميعاً في مواجهة الشعب العربي في موقف مضاد لوحدته اليومية ، ويجسد الاقليميون موقفهم هذا في مجالات واشكال عديدة من اول كتابة التاريخ العربي مجزأ كما لو كان كل اقليم ذا تاريخ خاص الى آخر محاولات الصعود باللهجات المحلية الى مستوى اللغة العربية . وفيما بين هذا وذاك يجسدون الاقليمية فكراً ، وأدباً ، وفناً ، وسلوكاً ، ثم في نظم ومنظمات سياسية واقتصادية واجتماعية وحتى رياضية .

ولسنا نريد أن نحصي كل ما يعبر به الاقليميون عن موقفهم المضاد للوحدة القومية ، ولا كل اشكال التجسيد الاقليمي ، ولكننا نختار شكلين من المؤسسات الاقليمية هما الدولة ، والحزب . وقد اخترناهما لأن كلاً منهما مؤسسة جماهيرية تضم قطاعاً من الشعب العربي فهي مجتمع محدود منظم كوحدة متميزة عن الأفراد الذين ينتمون اليه ، تستهدف غايات محددة تحت قيادة واحدة وتضبط حركة الافراد فيه نظم داخلية تلزمهم بقرارات القيادة وتردع المتمردين عليه . وعلى هذا تكون الدول والاحزاب في الوطن العربي " مجتمعات " داخل المجتمع العربي تقع دراستها في نطاق البحث عن العلاقة بين الوجود القومي والوحدات الاجتماعية داخله . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإن كلاً من الدولة والحزب مؤسسة نشيطة وكثيراً ما يتجاوز نشاطها حدود الاقليم الذي تجسده فيثير هذا قدراً كبيراً من الغموض يحيط بطبيعتها الاقليمية خاصة اذا كان نشاطها " الخارجي " متصلاً بالقضايا القومية أو يدور تحت شعاراتها .

أما عن الدولة الاقليمية فهي التجسيد السياسي الكامل للتجزئة . فالدولة الاقليمية تقوم في جزء من الأمة العربية وتفصله عنها وتجسد استقلاله وتحميه . وفي ذات الوقت تعترف بالدول الاقليمية الأخرى وتقبل استقلالها وتحترمه . وتتعامل الدول الاقليمية فيما بينها تعاملاً قائماً على أساس القبول المشترك للتجزئة . والمثال الحي لهذا التعامل هو مؤسسة " جامعة الدول العربية " حيث يلتقي ممثلوا الدول الاقليمية لمحاولة حل المشكلات المشتركة بين دولهم حلاً يوفق بين المصالح الاقليمية في اطار الالتزام باحترام استقلال الدول الأعضاء وعدم التدخل في شؤونها الداخلية . أي في ظل الالتزام باحترام تجزئة الأمة العربية . ثم إن الدولة الاقليمية من أشخاص القانون الدولي العام فهي ملتزمة بأحكامه في حركتها الخارجية وتعاملها مع الدول الأخرى . وهي من اشخاص القانون الداخلي فهي ملتزمة بأحكامه في حركتها الداخلية وتعاملها مع رعاياها . في حدود الالتزامات الدولية تعجز عن تمثيل الأمة العربية ولا يمكنها أن تمثل إلا الجزء

الذي تقوم فيه . وفي حدود الالتزامات الداخلية تعجز عن حماية او تطوير المصالح القومية ولا يمكنها إلا أن تحمي وتطور مصالحها الاقليمية . وقد تكون الدولة الاقليمية متحررة من السيطرة الاجنبية ، وقد تحاول أن تكون دولة اشتراكية . وتحقق في هذا وذاك ما تحقق وما يكفي عادة لادعاء التحررية والتقدمية ، ولكنها محدودة المقدرة بامكانياتها الاقليمية فهي تحول دون الشعب العربي فيها وامكانيات امته خارجها فتحبسه في اقليم ، وتحول دون الشعب العربي خارجها وامكانياته الخاصة فتغتصب منه اقليماً . وفي الحالتين تضعف مقدرة الشعب العربي داخلها ، وخارجها ، على التقدم المتكافئ مع الامكانيات القومية ، فهي معوقة وفاشلة ولو حاولت أن تكون تقدمية .

وهكذا يكون التقييم القومي للدولة الاقليمية أنها مؤسسة : رجعية وفاشلة . وهذا يصح بالنسبة الى جميع الدول الاقليمية بدون استثناء .

ومع هذا ينبغي أن نفطن الى اننا عندما نتحدث عن الدولة الاقليمية نتحدث عن مؤسسة سياسية ذات مضامين فكرية واقتصادية وثقافية خاصة . وهي ذاتها شخص اعتباري (معنوي) متميز عن الاشخاص الطبيعيين الذين يعملون في اجهزته . وكل الدول الاقليمية على هذا الوجه مؤسسات رجعية وفاشلة . ولكن هذا لا يعني انها تستوي في الرجعية والفشل . إن مقارنة الدول الاقليمية فيما بينها شيء آخر . إنها تختلف مساحة وعدداً وثروات ونظماً وحكاماً وقادة . وفي هذا لا تستوي دولة مع أخرى . ولا يعنينا هنا أن نصوغ جدولاً مقارناً للدول الاقليمية ، إنما الذي يعنينا أن نعرف هل يمكن ان تكون الاقليمية مؤسسة قومية ام لا .

عندما تكون الاقليمية في قبضة قوى اقليمية ، تبدو الاقليمية منسجمة مع ذاتها ودولتها . وتنكشف طبيعة الرجعية الفاشلة . فالدولة الاقليمية يحكمها الاقليميون . تنكر وحدة الوجود القومي جهاراً ، وترفض وحدة الوطن العربي علناً ، وتتحالف بدون خفاء مع الاستعمار ، وتدافع عن موقفها بفكر تنسجم اقليميته مع رجعيته . غير أن الأمر ليس على هذا الوجه في كل الدول الاقليمية . بل الغالب فيها أن تعترف بالوجود القومي ، وان ترفع شعارات الوحدة . ومنها دول تساهم ايجابياً في القضايا القومية ، وتسخر قواها لمعركة التحرر العربي ، وتقف موقفاً معادياً من الاستعمار والصهيونية ، وتدعو الى الوحدة ، وتنجز قدر طاقتها على الطريق الى الاشتراكية . باختصار هناك دول تتصرف كما لو كانت قد ألغت طبيعتها الاقليمية وانقلبت الى دول قومية .

وهي بهذا تثير أكبر قدر من البلبلة الفكرية ، وتشكك في صحة النظرية القومية ، وتقدم نفسها الى الجماهير بديلاً عن دولة الوحدة ، فتلهيهم عن معرفة الطريق الصحيح الى دولتهم القومية .

ان هناك من يتهمون الدول الاقليمية فيما تفعل أو فيما تعلن باسم القومية ، أو تحت شعاراتها ، ويقدمون لهذا أدلة من واقع واحدة أو أكثر من الدول الاقليمية على خيانة الحاكمين أو تآمرهم أو انتهازيتهم . ونحن هنا لا نحاكم الاشخاص ولكن نقيم مؤسسة . ونأخذ الدول الاقليمية على ما تقتضي طبيعتها حتى لو صدق الحاكمون فيها فيما يعلنون . ونذهب في هذا الى الحد الذي يقطع السبيل على أي احتجاج فتأخذ الدولة الاقليمية تحت قيادة القوميين التقدميين لنرى ما إذا كانت قد فقدت بهذا طبيعتها كمؤسسة رجعية وفاشلة .

وكمقدمة لهذا نحب أن نفرق بين ما نسميه السياسة العربية والسياسة القومية . وهي تفرقة دقيقة ولكنها لازمة . فقد عرفنا من قبل أن " الأمة العربية وجود موضوعي " وأن وحدة المصير القومي تعني أن ثمة علاقة موضوعية بين كل المشكلات التي يطرحها الواقع القومي وإنها بذلك لا تحل الحل السليم المتكافئ مع المقدرة القومية إلا في إطار المصير القومي الواحد . وقلنا أن هذا كله لا يتوقف على معرفة الناس به ، فسواء عرفوه أم لم يعرفوه ، هو قائم في الواقع الموضوعي . وذلك هو جوهر النظرية القومية التي نهتدي بها في كل ما نقول وما نقيّم . مؤدى هذا أن الأمة العربية كوجود موضوعي تفرض ذاتها على الاقليميين في الوطن العربي ، أرادوا هذا أم لم يريدوه . فإذا بكل دولة اقليمية تجد نفسها ، بعد محاولات الهرب من المشكلات القومية ، وتجاهل الوحدة الموضوعية بين تلك المشكلات ، وانكار السمة القومية حتى لمشكلاتها الخاصة ، تجد نفسها مضطرة إلى أن تشارك في معارك المصير العربي . أي يجرها ويجبرها الفشل في محاولة الافلات بمصيرها الخاص على دخول المعارك الدائرة حول المصير القومي الواحد . من هنا نجد أن لكل دولة اقليمية في الوطن العربي " سياسة عربية " . أي مجموعة من الاهداف والمخططات والقوى تشارك بها في الصراع القائم حول القضايا القومية . ومع أن لكل دولة معاصرة " سياسة خارجية " تشكل واحداً من أهم مجالات نشاطها ، إلا أن " السياسة العربية " للدول الاقليمية تختلف عن سياستها الخارجية في الوطن العربي ، من حيث الاهداف والمخططات والقوى . " فالسياسة الخارجية " للدول الاقليمية في الوطن العربي هي ذلك النشاط الذي تقوم به كل دولة في علاقاتها بالدول الأخرى من أول التمثيل السياسي والتبادل التجاري إلى آخر التهاني المتبادلة في المناسبات " الوطنية " ، وتتولاه عادة وزارة الخارجية . أما " السياسة العربية " فهي ذلك النشاط الذي تقوم به كل دولة في الوطن العربي مشاركة في القضايا التي تطرحها الأمة العربية ككل .

وهي تدخل فيه بكل اجهزتها الدعائية أو السياسية أو العسكرية تبعاً لنوع الصراع وعلاقته المباشرة بكل دولةاقليمية على حدة . ويتميز بأنه نشاط مفروض على الدول الاقليمية تقوم به مكرهة لأنها غير قادرة على الوقوف من القضايا القومية موقفاً سلبياً بحكم الوحدة الموضوعية للمشكلات القومية . ونعرف هذا من انها لا تعد له من قبل . ولا تشارك فيه مبادرة ، بل تجد نفسها مشاركة فيه بعد أن تكون " قوى أخرى " قد فجرت الصراع ، فهي تقف منه دائماً موقفاً دفاعياً . ومع أن كل الدول الاقليمية ترفع على " سياستها العربية " شعارات قومية وتتخذ منها ذريعة للادعاء بأنها دول قومية إلا أن الطبيعة الاقليمية لتلك السياسة لا تلبث أن تفضح هذا الادعاء . مثال هذا ذاك الشعار المتفق عليه بين الدول الاقليمية تعبيراً عن موقفها " القومي " من قضية تحرير فلسطين والذي يقول : " ان مسؤولية تحرير فلسطين تقع على عاتق شعب فلسطين " . انه يعبر تعبيراً واضحاً عن الاقليمية المكرهة على المشاركة في معركة تحرير فلسطين الباحثة عن طريق للخروج منها في الوقت ذاته . اذ عندما تستقر المسئولية على عاتق شعب فلسطين تكون الدول الاقليمية قد القت عن عاتقها مسئولية التحرير . على أي حال فاننا نستطيع ان نتعرف بسهولة على عنصر " الاضطرار " في السياسة العربية لكل دولة اقليمية من خلال معرفة الاهداف والمخططات والقوى التي تشارك بها في الصراع القائم حول القضايا القومية . فسنجد انها دائماً أهداف دفاعية تحاول بها الدولة الاقليمية حماية الوجود الاقليمية من مخاطر النضال القومي . وانها مخططات قائمة على تجنيب الدولة الاقليمية أكبر قدر من اعباء الصراع ومسئولياته ولو بتوزيعها على باقي الدول الاقليمية . وانها قوى تابعة للدولة الاقليمية حتى لو كانت من غير رعاياها . ومن هنا يكون الخط الاساسي " للسياسة العربية " معالجة القضايا القومية على وجه يسمح للدولة الاقليمية بأن تتراجع الى المواقف التي تتفق مع طبيعتها .

اذن فليس كل نشاط عربي نشاطاً قومياً . وليست كل سياسة عربية سياسة قومية . ولا تتحول الدولة الاقليمية الى مؤسسة قومية لمجرد انها تشارك في القضايا القومية دعائياً أو سياسياً أو حتى عسكرياً . وعندما نتسلح بالنظرية القومية في مواجهة هذه المشاركة وتقييمها ، لا نخدع فيها فلا نتوقع منها أكثر مما يتفق مع طبيعة الدول الاقليمية . ولا نتكل عليها فنتوقع من الدول الاقليمية – في أي وقت – أن تنكص وتتراجع . ويصح هذا بالنسبة الى كل الدول الاقليمية بدون استثناء .

ثم نأتي إلى نموذج الدولة الاقليمية تحت حكم القوميين .

ان التناقض الواضح في تركيب هذه المؤسسة يجسد التناقض الأصيل بين القومية والاقليمية . فمع أن وحدة الوجود القومي تعني وحدة الشعب والوطن إلا أن التجزئة تغطي كل الوطن العربي وتقسم كل الشعب العربي ، فهما أجزاء مقسمة بدون فائض بين الدول الاقليمية والغزاة والمستعمرين . ليس في الوطن العربي أرض للقوميين . ولا يملك الشعب العربي دولة على أرضه . ومن هنا فإن القوميين التقدميين ، ومعهم جماهير الشعب العربي ، يمارسون نشاطهم في ظل التجزئة وفي قلب الدولة الاقليمية ذاتها . وليس القوميون التقدميون خاملين أو ضعفاء ، بل أنهم أكثر قوة من غيرهم لأنهم يمثلون الحقيقة الموضوعية للأمة العربية . ويهتدون في كل مشكلة الى الحل الصحيح ، الذي لن يلبث أن يفرض ذاته بعد أن تستنفذ الاقليمية محاولاتها الفاشلة . ومن هنا فإنهم قادرون على ان يكسبوا ثقة الجماهير في الدول الاقليمية ، وان يصبحوا فيها من قادتها . وقد حدث ويحدث ، أن يصل بعضهم الى مراكز القيادة في الدولة الاقليمية . وحدث ويحدث أن وعى القادة الاقليميون أنفسهم من الممارسة الفاشلة للحكم في الدولة الاقليمية على حقيقة الوجود القومي وصحة النظرية القومية ، فأصبحوا – وهم في مراكز السلطة – قوميين . وفي الحالتين تكون امام مؤسسة اقليمية تحت قيادة قومية . هنا يثور الصراع الذي لم يرد في كتب الفقه الدستوري أو فقه كتب الصراع الطبقي . قيادة قومية لا تؤمن بالدولة الاقليمية تصبح هي نفسها صاحبة السلطة في الدولة الاقليمية . قيادة لا تؤمن بشرعية التجزئة ومع هذا تحتكم الى الشرعية الاقليمية في تعاملها الدولي . قيادة تؤمن بوحدة الشعب العربي ومع هذا تعامل أبناء هذا الشعب معاملة الاغراب الوافدين . قيادة تؤمن بوحدة الوطن العربي ومع هذا تستقل بجزء منه وتقبل استقلال الآخرين . قيادة تؤمن بان التقدم لا يقوم على أساس التجزئة ومع هذا تحاول حل المعادلة الصعبة في الاقليم وهي تعلم إنها لا تحل إلا في ظل الوحدة . والصراع دائم بين القومية والاقليمية في رأس الدولة . وقد سحق هذا الصراع المرير بعض الحكام الذين ركبوا موجة المد القومي ثم وقعوا في شرك الحكم الاقليمي . فإذا بهم من خلال تراكم وتبرير تصرفاتهم اليومية من أول تفتيش الحدود الى آخر وعود التقدم الاشتراكي ، يجدون أنفسهم وقد أصبحوا اقليميين . وتلك هزيمة يعرفونها من أنفسهم ويجترون مرارتها ، ثم يحاول بعضهم – أقلهم أمانة أو أكثرهم شعوراً بالذنب – أن يعوض هزيمته أما بالمزايدات التقدمية أو بالمزايدات القومية . يطلبون المتعذر حتى يبرروا قبول المواقع . ويحاولون عن طريق الضجيج بالقومية . إخفاء سوآتهم الاقليمية . ومنهم من صمد للصراع ولم يهزم . هنا قد تستطيع القيادة ان تدفع بالدولة الى المعارك القومية برغم الاقليمية فيوافق الاقليميون علناً ، وينتقدون سراً ، ويبحثون خفية عن مخرج غير متهم من متاعب النضال القومي . ان كانت معارك من أجل الوحدة

اصطنعوا الحكمة واستأجلوا الأمر حتى تأتي وحدة مدروسة . هم دارسوها . وإن تمت افرغوها من مضمونها القومي وحولوها الى دولة اقليمية ثم تركوها للانفصال والانفصاليين . وإن كانت معارك تحررية كان أفضل مخرج غير متهم هو " العجز " عن مواجهة تفوق القوى المعادية . فبينما تكون القيادة القومية مشغولة بالتعبئة السياسية للمعارك ، داعية الى القتال من أجل تصفية الاستعمار وتحرير الوطن العربي . يكون الاقليميون في أجهزة الدولة الاقليمية عاكفين على قتل الكلمات الملتهبة وتحويلها الى الفاظ ميتة . ويحولون بكل طريقة دون ان يعدوا اعداداً فعلياً للمعارك التي بدأت نظرياً . ولهم في هذا حيل واعذار لا حصر لها . ثم ان لهم العذر الاصيل : أمن الدولة ، اقتصاد الدولة ، مالية الدولة ، علاقة الدولة بالدول ، كرامة الدولة ، أكل الدولة ، شرب الدولة ... الخ . فيكتشف القادة كم هي عاجزة وفاشلة تلك الدولة . فإن اصروا على الصمود ، وتطلعت الجماهير الى محاسبة الاقليميين على عجز دولتهم أنكر الاقليميون عجزهم وأضافوا الفشل الى تفوق القوى المعادية . لا تفوقها مرحلياً . ولكن تفوقها " حضارياً " على وجه يقتضي أجيالاً لادراكه ، وتفوقها " علمياً " على وجه لا تمكن مباراته ، وتفوقها " أمريكياً " على وجه تستحيل مناطحته . وهكذا تخرج الاقليمية بريئة لأن العدو هو المتهم . وهكذا يكتشف القادة أن الدولة الاقليمية ليست عاجزة فحسب بل ميئوساً منها أيضاً ، فيتراجعون .

ان هذا يعني أن ما يتحقق في اتجاه قومي عن طريق الدولة الاقليمية تحت قيادة القوميين يعبر عن مرحلة انتصار مؤقتة للقومية ضد الاقليمية في قلب الدولة . ولكن انحسار هذا الاتجاه من حين الى آخر يدل على أن الصراع لم يحسم بعد – وهو لا يحسم في النهاية إلا لمصلحة الاقليمية لأن قابلية الدولة الاقليمية للاستجابة لمتطلبات النضال القومي محدودة بطبيعتها الاقليمية ... لا محل اذن للتساؤل عما إذا كانت الدولة الاقليمية تحت قيادة القوميين قادرة على أن تتحول الى مؤسسة قومية . ان صحت النظرية القومية – وهي صحيحة – فإن هذا التحول مستحيل . ولكن ثمة محلاً للتساؤل : الى متى يستطيع القوميون أن يحتفظوا بقوميتهم وبحكم الدولة الاقليمية معاً ؟ .. إن هذا يتوقف على صلابة كل منهم على حدة . ولكن النهاية لا شك فيها ، فعاجلاً أو آجلاً ، أرادوا أم لم يريدوا ، اما أن تلفظهم الدولة الاقليمية واما ان تهضمهم الاقليمية ودولتها . ومن هنا يتحدد المخرج الوحيد من المأزق : تحطيم الدولة الاقليمية وغقامة الدولة القومية . دولة الوحدة النواة .

اما ما الذي يستطيع أن يفعله القوميون للاسهام في تصفية الاقليمية وهم في مواقع القيادة من دولتها ، فذلك ما سنعرفه عند حديثنا عن الاسلوب .

بقيت المؤسسة الاقليمية الأخرى : الحزب .

والحزب مؤسسة جماهيرية داخل المجتمع العربي ، ولكن بدون دولة ، وإن كان هدفه الثابت دائماً هو الاستيلاء على السلطة في الدولة لتحقيق ما يمثله من مضامين سياسية واقتصادية واجتماعية .

عندما تكون هذه المؤسسة اقليمية : اقليمية الغاية ، اقليمية التركيب ، اقليمية المضامين ، اقليمية القوى ، اقليمية القيادة ، تكون منسجمة مع ذاتها ولا يثير تقييمها قومياً أية صعوبة . فهي نموذج مثالي للفشل . لأن أقصى نجاح لأي حزب اقليمي هو أن يستولي على السلطة في دولته الاقليمية التي هي ذاتها مؤسسة فاشلة . فإن فشل في الاستيلاء على السلطة فهو اكثر فشلاً من الحاكمين أصحاب الدولة الاقليمية . ومن هنا فإن المؤسسات الحزبية الاقليمية لا تحتاج الى تقييم خاص . إذ لو أخذنا بأقصى ما تطمح إليه لكانت دولاً اقليمية ينطبق عليها كل ما قلناه عن الدولة الاقليمية كمؤسسة رجعية و فاشلة .

ولكن هذه المؤسسة ، أو المؤسسات الاقليمية ، تصبح مضللة الى أقصى درجة عندما تدعي القومية ، أو تقدم نفسها الى الجماهير العربية على إنها مؤسسة ، أو مؤسسات قومية . ان مقدرتها التخريبية هنا تفوق حتى مقدرة الدولة الاقليمية . لأنها ، على خلاف الدولة الاقليمية ، غير مقيدة بأرض أو حدود او نظم أو قوانين دولية او داخلية . فهي قادرة على أن تنتحل ما تشاء من سمات أو أن تغير سماتها من حين الى آخر تبعاً للظروف . ولأن الدولة الاقليمية – على أي حال – ذات طبيعة مضادة للقومية لا تخفى على الكثيرين ولا تخطيء ، الجماهير العربية معرفتها ولو من الممارسة اليومية . أما المؤسسة الحزبية الاقليمية التي تزعم إنها مؤسسة قومية فإنها قادرة على خداع الجماهير بما ترفعه من شعارات وما تنشره من كتابات وما تروجه من أفكار ، وما تدعيه من مواقف ، مستغلة في كل هذا إنها ليست دولة اقليمية . ويصبح من المهم – بالغ الأهمية – إكتشاف حقيقتها كمؤسسة ، أما مصدر الأهمية فسنعرفه عندما نصل في هذا الحديث الى تحديد " اسلوب " تغيير الواقع العربي . يكفي هنا أن نشير الى مصدر مقدرة تلك المؤسسات على التضليل .

فلنسترجع تلك الحقائق التي نعرفها ولا ننتبه كثيراً الى دلالتها : الشعب العربي ، الجماهير العربية ، هي ذاتها شعوب وجماهير الاقاليم . الوطن العربي ، الوطن القومي ، هو ذاته المجزأ بين الدول الاقليمية . الامكانيات القومية هي ذاتها المقسمة الى امكانيات اقليمية . كل

معركة تحرر في اقليم هي جزء من معركة التحرر القومي . كل خطوة تقدمية في اقليم هي خطوة الى التقدم العربي . كل منا قومي الانتماء اقليمي الهوية . في هذا الواقع لا يوجد شعب قومي مفرز كما لا توجد أرض قومية خالص . ولا يوجد شخص قومي متحرر تماماً من هويته الاقليمية بما تتضمنه تلك الهوية من قيود وحدود لا تتفق مع انتمائه القومي . في هذا الواقع العربي تختلط القومية بالاقليمية اختلاطاً يفرض على الاقليميين أن يخوضوا معارك قومية ويسمح للمؤسسات الاقليمية بأن تمد نشاطها الى خارج اقليمها ويسمح للفكر الاقليمي بأن يندس في الفكر القومي أو أن يرفع شعاراته .

فكيف يمكن ، مع هذا الاختلاط ، أن نعرف ما إذا كانت مؤسسة جماهيرية ما (حزب) مؤسسة قومية أم لا ؟

لنستبعد أولاً المقاييس الذاتية . ان رفض أو قبول مؤسسة حزبية كتنظيم قومي على أساس الخبرة الذاتية بأحد ، أو بعض ، العاملين في اجهزتها أو المنتمين اليها موقف غير موضوعي وغير علمي . لا يكشف من طبيعة المؤسسة بقدر ما يكشف من طبيعة صاحبه . فكما أن وجود القوميين التقدميين في جهاز الدولة الاقليمية أو حتى في قيادتها لا يغير من طبيعتها شيئاً ، كذلك لا يغير شيئاً من طبيعة المؤسسة الحزبية القومية أن يوجد في اجهزتها أو حتى في قيادتها بعض الاقليميين . نحن نقيّم " مؤسسة " ولا نحاكم الافراد فيها . والمؤسسة الحزبية ، اقليمية كانت أو قومية ، ستلفظ أو تهضم في النهاية الذين أخطأوا الاختيار فانتموا الى غير مؤسستهم .

ولنستبعد ثانياً المقاييس الدعائية . ان مجرد صياغة وثائق أو مواثيق مليئة بالحديث عن القومية وعن الوحدة ، واعلانها ، أو حتى الالتقاء عليها والالتزام بها لا يعني أن الذين كتبوها واعلنوها أو التقوا عليها والتزموا بها ، قد أصبحوا بهذا وحده مؤسسة حزبية قومية . انهم – على أحسن الفروض – جماعة من القوميين التقدميين يريدون أن يتحولوا الى حزب قومي . فهم " مشروع " مؤسسة حزبية قومية لن يصبحوا تلك المؤسسة إلا عندما يستكملون خصائص التنظيم القومي.

هذا مع التسليم بأن الالتزام العقائدي بتحقيق دولة الوحدة هو أول خصائص التنظيم القومي ، فبه يجسد التنظيم مصير أمته .

ولنستبعد ثالثاً المقاييس الحركية . ان مجرد مد التنظيم الى خارج حدود الاقليم لا يعني أن التنظيم قد أصبح بهذا وحده مؤسسة حزبية قومية . فقد عرفنا أن الوجود القومي

يفرض على الاقليميين المشاركة في القضايا القومية خارج حدودهم الاقليمية بقوة منظمة ومسخرة لخدمة " سياستهم العربية " . وليس من المستبعد أن تأخذ تلك القوة التابعة للاقليميين شكل التنظيم الجماهيري وان تمتد إلى أكثر من اقليم في الوطن العربي وتدعي بهذا انها قوة قومية . بل ان هذا غطاء جيد للنشاط الاقليمي في ظل الالتزام المتبادل باحترام استقلال الدول الاقليمية . إذن فبمجرد الامتداد التنظيمي خارج الاقليم لا يكفي ليكون المنظمون مؤسسة حزبية قومية . انهم – على أحسن الفروض – جماعة من القوميين التقدميين يريدون ان يتحولوا إلى حزب قومي من خلال استقطاب الجماهير العربية خارج الحدود الاقليمية فهم " مشروع " مؤسسة حزبية قومية لن يصبحوا تلك المؤسسة إلا عندما يستكملون خصائص التنظيم القومي .

هذا مع التسليم بأن رفض تجزئة الشعب العربي وقبول الانتماء من أي مكان في الوطن العربي من أهم خصائص التنظيم القومي . فيه يجسد التنظيم وحدة الشعب العربي . بدون حاجة إلى ان يكون قد امتد فعلاً فشمل كل الاقاليم .

اذن

فتجسيد المصير القومي في التزام عقائدي بتحقيق دولة الوحدة لازم لتكون المؤسسة الحزبية تنظيماً قومياً ، ولكنه لا يكفي للتمييز بينها وبين المؤسسة الحزبية الاقليمية التي قد تدعيه . وتجسيد وحدة الشعب العربي في التنظيم على مستوى الوطن العربي كله لازم لتكون المؤسسة الحزبية تنظيماً قومياً ، ولكن لا يكفي للتمييز بينها وبين المؤسسة الحزبية الاقليمية التي قد تحاوله .

ماذا بقي ؟

بقي تجسيد الوجود القومي ذاته ، تجسيد الأمة العربية في الحقيقة الداخلية للحزب ذاته . فإن كان الحزب هو الأمة العربية " مبلورة " فهو حزب قومي وان لم تمتد قواعده الى اكثر من اقليم. وان كان الحزب هو الدولة الاقليمية " مصغرة " فهو حزب اقليمي وان امتدت قواعده الى كل الاقاليم . ونعرف هذا عادة من تركيبه الداخلي . فحيث تمتد الفروع ، وتشكل القيادات ، متبعة في هذا التمثيل الاقليمي على طريقة " جامعة الدول العربية " تقوم شبهة قوية على اننا في مواجهة جماعات اقليمية ملتقية في مؤسسة مشتركة ذات شكل قومي . نقول شبهة قوية ، ولا نجزم بالاقليمية ، لأنه من الممكن ان يحتج بأن ذلك مبرر بضرورات " عملية " وان الشكل هو الاقليمي اما المضمون فما يزال قومياً . وهو احتجاج ان صح كان مقبولاً ، لأن العبرة ليست

بالشكل ولكن بالمضمون . ونكون في حاجة – حتى نجزم – الى معرفة العلاقات التي تحكم هذا التركيب الداخلي . علاقة الحزب (الأمة العربية مبلورة) ممثلاً في قيادته القومية بأحد فروعه (الاقليمية مصغرة) ممثلاً في قيادته الفرعية . فإن كان الحزب هو القائد فذاك الحزب القومي ينشط في الاقاليم من خلال فروعه وان كان الفرع هو القائد فذاك الحزب الاقليمي ينشط خارج الاقليم تحت غطاء قومي .

هذا هو المقياس الموضوعي الذي تسلحنا به النظرية القومية ويصح به كشف الحقيقة القومية أو الاقليمية لأية مؤسسة حزبية ذات قواعد تمثلها قيادات وتحكمها علاقات تنظيمية . ولكنه لا يصح تكون أمام تجمع جماهيري لا تمثل قيادته قواعده ، ولا تحكمه علاقات تنظيمية تكون بها القيادة قائدة فعلاً ، وتكون بها القواعد ملتزمة فعلاً ، ويحتكم الناس اليها . ويملكون بها المقدرة على ردع المتمردين عليها . لا يصح لسبب بسيط ، اننا في هذه الحالة لا نكون أمام مؤسسة حزبية . لا قومية ولا اقليمية .

ولأنه مقياس موضوعي لحقيقة المؤسسة الحزبية فإنه غير قابل للتأثر بالمواقف الفردية فلا ينال من صحته أن تتهم القيادات بالضعف أو تتهم الفروع بالانحراف ، فستبقى المؤسسة الحزبية ذاتها مسؤولة عن قياداتها الضعيفة أو فروعها المنحرفة . كما لا ينال من صحته اتهام " قوى " خارجية بتخريب الحزب داخلياً ، فستبقى المؤسسة الحزبية ذاتها مسؤولة عن قابليتها للتخريب التي مكنت منها المخربين . واخيراً لا ينال من صحته اتهام الظروف التاريخية لنشأة المؤسسة الحزبية التي ادت إلى أن تكون فروعها أو أحد فروعها أقوى من قيادتها ، فستبقى المؤسسة الحزبية حاملة في ذاتها خطأ تاريخياً . والذي يحدث عادة ان ينشق الحزب عن فرعه أو ينشق الفرع عن حزبه . لا يهم . المهم اننا نكون أمام حزبين ولو أدعى كل منهما انه الحزب الأصيل. ويمكن عندئذ إعادة تقييم كل منهما على حدة ، لنعرف ايهما المؤسسة القومية . ومع ان الانشقاقات أمور عادية في المؤسسات الحزبية ، وهي دليل على مقدرة الحزب على أن يلفظ الذين أخطأوا الاختيار عندما انتموا اليه ، إلا أنه يبقى ان نعرف من الذي لفظ . وذلك بتقييم كل لافظ وملفوظ على حدة . فإن كان انشقاقاً انفرطت به جماعة اقليمية اجتمعت يوماً ، أو دهراً ، في مؤسسة مشتركة ذات شكل قومي ، فإن البقايا مؤسسات اقليمية ولو عاد كل منهما فاصطنع لنفسه قيادة قومية . وإن كان انشقاقاً بين قوميين واقليميين ، فالاقليميون اقليميون ، أما القوميون فهم إما مؤسسة حزبية قومية ، أو هم مشروع جديد لمؤسسة حزبية قومية .

٣٢ – الأمة والاقليات :

في هذه الفقرة من الحديث نتناول أهم العلاقات بين الوجود القومي والجماعات البشرية داخله ، وهي علاقة الأمة بالاقليات . وفي تحديد هذه العلاقة تمر النظريات التي قيلت في الأمة ، وفي القومية ، وفي الوحدة ... الخ باختبار دقيق تتميز به النظريات الصحيحة من النظريات الخاطئة ، وتفرز به الافكار الاصيلة من الانتهازية الفكرية . ذلك اننا عندما نلتزم عقائدياً بنظرية قومية نكون ملزمين بأن نتخذ موقفاً " قومياً " موحداً من كل المشكلات التي تتصدى لها . وهذا يحول - من ناحية – دون أن نتنازل عن مواقفنا القومية مهما تكن الصعوبات المرحلية التي تواجهنا . ويحول – من ناحية أخرى – دون ان ننكر على الآخرين مواقفهم القومية . أي يحول دون أن تكون لنا نظرية قومية نلتزمها في قضايا أمتنا ، ونظرية او نظريات اخرى في القومية نستغلها في تبرير مواقفنا غير العقائدية من الأمم والجماعات البشرية الأخرى .

وينطبق هذا ، أول ما ينطبق ، على ادق مشكلة تطرحها الاقليات ونعني بها مشكلة " الاقليات القومية " وإن لم تكن هذه المشكلة – كما سنرى – هي المشكلة الوحيدة . ومشكلة " الاقليات القومية " لم تحظ من الفكر العربي بالدراسة التي تتناسب مع خطورتها ، بالرغم من انها مطروحة في الوطن العربي كمشكلة خطيرة . ويكون من المهم أن نجتهد في الاحاطة بالضوابط الفكرية لها احاطة وافية ولو اقتضى هذا أن يطول الحديث فيها . وأول ما ينبغي ان نعرفه هو مضمون مشكلة " الاقليات القومية " . ما هي حقيقة المشكلة التي كثيراً ما تثير الصراع وما هو الموضوع الذي يدور عليه الصراع بصرف النظر عن ادعاءات اطرافه ؟

الأصل أن الوجود القومي يطرح مشكلة علاقة الأمة بالدولة . وفي هذا تختلف النظريات . فلا تثور مشكلة " الاقليات القومية " أصلاً في أية نظرية تنكر الوجود القومي ، أو لاترى أن ثمة علاقة بين الوجود القومي والوحدة السياسية . أما النظريات التي تتضمن ان هناك علاقة ايجابية بين الوجود القومي والوحدة السياسية تقتضي أن تكون لكل أمة دولتها القومية ، فإنها تثير وتواجه مشكلة " الاقليات القومية " مستويين : أولهما المستوى الخارجي أي حق الدولة القومية في أن تضم اليها ما يقع خارج حدودها من الأمة التي تجسدها . وثانيهما المستوى الداخلي أي حق ما تضمه الدولة القومية من امم أخرى في ان يستقل عنها ويلحق بدولته القومية . وإذا كان الحديث على المستوى الأول (الخارجي) يدور عادة حول " الوحدة القومية " بينما يدور الحديث على المستوى الثاني (الداخلي) عادة حول " الاقليات القومية " إلا أن جوهر المسألة واحد ، حق

الاستقلال القومي . وكل هذا يفترض أن هناك أمماً تتنازع فيما بينها على وجود ، أو حدود ، الدولة القومية . وتحتج كل منها بقوميتها . لتكون لكل امة دولتها . وهكذا نعرف من المشكلة ما لا يجوز أبداً ان ننساه أو نتجاهله : إن مشكلة " الاقليات القومية " هي في جوهرها مشكلة تحرر قومي .

انها – اذن – ليست مشكلة " انسانية " تحلها المساواة بين البشر . وليست مشكلة حكم فتحلها الحكومة الديموقراطية . وليست مشكلة تخلف اجتماعي فيحلها التعليم والتنمية . وليست مشكلة استغلال اقتصادي فتحلها الاشتراكية . ولكنها مشكلة تحرر أو حرية . إن هذا لا يمنع أن يكون المحرك لها ، عامل ، أو عدة عوامل ، إنسانية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية . بالعكس . إنها لابد أن تثور ابتداء من واحد من تلك المضامين الحية لأن الحرية ذاتها ليست مفرغة من مضامينها الانسانية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية . ولكنها متى ثارت حول ما يسمى حينئذ " الحقوق القومية " تكون أمام مشكلة تحرر قومي لن تحلها التنازلات الجزئية أو المكاسب المرحلية ، بل تحلها فقط ، ونهائياً ، عندما تستقل كل أمة بدولتها القومية لا دون هذا ولا أبعد منه .

لهذا فإن الحل القومي التقدمي لمشكلة " الاقليات القومية " لا يحتمل التردد أو المماطلة : على كل دولة قومية أن تلتزم حدود الوطن القومي وان تتخلى عما تضمه من الأمم الأخرى . لأن " الدولة لا تحدد المجتمع على هوى الذين أقاموها ليحكموا بها ولكن المجتمع هو الذي يحدد الدولة على ما تقتضيه حقيقة وجوده الموضوعي . وعندما تكون الدولة متفقة مع الوجود الموضوعي للمجتمع تصبح تجسيداً سياسياً صحيحاً لهذا الوجود . أما إذا لم تكن متفقة معه فإنها تكون قائمة على غير اساس سوى القهر ويجب أن تزول . " هكذا قلنا من قبل ونحن نطبق النظرية القومية التي نهتدي بها في هذا الحديث وهكذا نقول هنا تطبيقاً لذات النظرية . وعلى كل صاحب ، أو أصحاب نظرية في الأمة ، وفي القومية ، وفي الوحدة ... الخ أن يقبلوا ما تلزمهم به نظريتهم . فالنظريات التي تأخذ بوحدة الأصل في تكوين الأمة تكون ملزمة بأن تعتبر أية جماعة من البشر ذات أصل واحد متميز أمة متميزة وأن تعترف لها بحق الاستقلال بدولتها القومية . والنظريات التي تأخذ بوحدة الدين في تكوين الأمة تكون ملزمة بأن تعتبر أية جماعة من البشر ذات دين خاص متميز أمة متميزة وان تعترف لها بحق الاستقلال بدولتها القومية . وعندما تكون النظرية قائمة على وحدة اللغة كمميز للأمة تكون ملزمة بأن تعتبر أية جماعة من البشر لها لغة خاصة متميزة أمة متميزة وأن تعترف لها بحق الاستقلال بدولتها القومية . وأخيراً ، وليس

آخراً ، إذا كانت الارادة المشتركة في الاستقلال بدولة مميزاً كافياً للوجود القومي فلا بد من الاعتراف لأية جماعة من البشر تريد الاستقلال بدولة بأنها أمة متميزة لها حق الاستقلال بدولتها القومية ... وهكذا .

المهم أن نقف من الواقع موقفاً عقائدياً ثابتاً ، ولا نصطنع العقائد لمواقفنا المتغيرة . حتى لو كنا نأخذ بنظرية لا تعرف للأمة مميزاً أساسياً تهتدي به ، وتجمع بين مميزات عدة ، فما علينا إلا ان نحدد تلك المميزات ثم نقيس واقع الجماعات البشرية عليها ، ونعترف لمن تجتمع لهم بانهم أمة ومن حقهم أن يستقلوا بدولتهم القومية . ذلك لأن الاستقلال في دولة قومية هو الموضوع الذي يدور عليه الصراع في مشكلة " الاقليات القومية " ، بصرف النظر عن ادعاءات اطرافه . والمماطلة في قبول الحل القومي التقدمي يعني أن ثمة موقفاً انتهازياً يريد ان يفرض سيطرته باسم القومية .

هنا نترك كل صاحب ، أو اصحاب نظرية في القومية ليحددوا موقفهم ونعود نحن الى تحديد موقفنا على هدى النظرية القومية التي اخترناها .

عرفنا أن الوجود القومي (الأمة) حقيقة موضوعية لا تتوقف وجوداً و عدماً معرفتنا لها . فنحن ان عرفناها نكون قد اكتشفناها . وإن لم نعرفها فهي قائمة وإن كنا نجهلها . والتزاماً بهذا لا يصح أن ننكر على أية " أقلية قومية " وجودها لمجرد أننا لا نرغب في هذا الوجود أو لأننا نجهله . بل علينا ان ندرس الواقع الاجتماعي والتاريخي لأية أقلية حتى نكتشف حقيقتها الموضوعية ، ونعاملها أو نتعامل معها على هذا الاساس . ومن ناحية أخرى لا يصح ان نقبل مزاعم كل جماعة من الناس تدعي انها " أقلية قومية " لمجرد انها تريد أن تكون كذلك أو لأن لها في الوجود القومي نظرية خاطئة أو ملفقة على الوجه الذي تريد . وإذا كنا نرفض أن نكون انتهازيين نصطنع لأنفسنا نظريات في القومية تبرر مواقفنا غير العقائدية من الأمم والجماعات البشرية الأخرى ، فإنا نرفض أيضاً ان نكون انهزاميين أمام الذين يصطنعون لأنفسهم نظريات في القومية لتبرير مواقفهم الانفصالية ، إن الانتهازية الفكرية ليست دائماً حالة مرضية بل كثيراً ما تكون موقفاً معداً بعناية لخدمة أغراض أبعد ما تكون عن المجال الفكري . وهي وإن كانت مخربة دائماً إلا انها تصبح بالغة الخطورة عندما تطرح في ساحات الصراع بين الناس والأمم . فلا ينبغي لنا أن نخدع في التبريرات النظرية فإن سلاح النظريات من أمضى اسلحة التخريب التي تسلطها القوى المعادية لحريات الشعوب ، لتبرر لعملائها أدوارهم الخائنة ثم لتحضر الشعوب فكرياً للهزيمة

وقبول العبودية . وفي المرحلة التاريخية المعاصرة حيث كثيراً ما تغير القوى الاستعمارية والرجعية من اساليبها ، وتستغني بالتخريب الخفي عن البطش الظاهر ، أصبح السلاح الفكري أداة أساسية في خدمة الأهداف العدوانية وفي دفع العدوان أيضاً . لهذا فغن الحكم على الاجتهادات الفكرية حكماً مجرداً عن القوى التي تطرحها ، والظروف التي تطرح فيها ، فخ يمكن أن تختلط فيه الخيانة بالعقيدة ، فتصبح خيانة " عقائدية " أو عقيدة " خائنة " . وهذا يصح تماماً بالنسبة الى مشكلة " الاقليات القومية " والمبررات التي تثيرها أو تستند اليها . ويمكن معرفته من خلال اكتشاف العلاقة بين تحركات القوى المعادية وتحرك الاقليات بدعوى الحصول على " حقوق قومية " تدعيها العلاقة في التخطيط أو التوقيت أو القوى ... الخ . وعندما نرى أن حركة اقلية ما متسقة في تخطيطها ، أو توقيتها ، أو قواها مع تحركات القوى المعادية فنحن أمام دليل " أول " على أننا لسنا في مواجهة " أقلية قومية " مقهورة تبحث عن الحرية بل أمام جماعة من العملاء يتحركون لخدمة مصالح القوى المعادية تحت ستار نظريات في القومية أعدها لهم سادتهم لستر خيانتهم . ولا يؤثر في هذا أن يكونوا واعين دورهم أو غير واعين فإن النوايا لا تغير من الواقع الموضوعي شيئاً . نقول أمام دليل " أول " لأنه ليس الدليل النهائي . إنه يكفي للحذر ولكنه لا يكفي لتحديد موقف . ذلك لأننا لا يمكن أن نذهب مذهباً آخر في الانتهازية فنستغل تحركات القوى المعادية لنفرض على الناس القهر ونتهم كل حركة تحررية أو تقدمية بأنها من صنع الاستعمار أو أداته ، ونرفض كل نظرية لا تعجبنا زاعمين لأنها من أعداء القوى المعادية واصطناعها ، ونوزع تهم الخيانة بلا حساب . اننا بهذا لا نخدم الا القوى المعادية نفسها التي قد تكون ما تحركت اذ تحركت فعلاً الا لتثير فينا رد فعل يدفع بنا الى المواقع التي تتفق – في النهاية – مع اغراضها . ولا مخرج من هذا كله الا بالبحث العلمي الموضوعي لاكتشاف الحقيقة الاجتماعية والتاريخية للذين يقولون عن أنفسهم أنهم " أقلية قومية " ، ويتحركون تحت اعلام المطالبة " بحقوقهم القومية " . لا بد من المعرفة العلمية قبل أن نلتزم أو نتهم . ثم نعاملهم أو نتعامل معهم – بعد هذا – طبقاً للنظرية القومية التي نلتزمها " نحن " لا طبقاً للنظرية التي يدعون " هم " التزامها ، حتى لا تكون لنا أبداً نظريتان في موقف واحد .

هذه نقطة أولى وأساسية .

وقد عرفنا من قبل كيف : " ننظر الى المجتمعات خلال تطورها الجدلي وحركتها التي لا تتوقف من الماضي الى المستقبل . فالأمة تدخل مرحلة التكوين القومي باستقرار الجماعات القبلية (تحمل كل منها لغتها وثقافتها وتقاليدها) على أرض معينة ومشتركة وبها تحل

مشكلة الهجرة وتتميز بالاستقرار على الأرض عن الطور القبلي " و التزاماً بهذا يجب أن يستهدف البحث العلمي في مشكلة الاقليات وواقعها الاجتماعي والتاريخي معرفة الطور الذي وصل اليه أطراف المشكلة ، لنعرف ما إذا كنا في مواجهة أقلية ، أو اقليات قومية أم لا ، ونستطيع أن نأخذ من المشكلة الموقف العقائدي السليم ونجد لها الحل التقدمي الصحيح . وطبقاً لما يسفر عنه البحث نكون أمام واحدة من المشكلات الاربع الآتية ، التي كثيراً ما تختلط بمشكلة " الاقليات القومية " في حين ان مشكلة " الاقلية القومية " ليست إلا واحدة منها ، تختلف عن باقيها مضموناً وحلاً .

أولاً : مشكلة التمييز العنصري :

والعنصرية التقاء على إحدى المميزات القبلية أو الموروثة عن الطور القبلي ، مثل وحدة الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو التقاليد . وتثور مشكلة التمييز العنصري عندما تكون الظروف التاريخية لقيام الدولة قد جمعت فيها مجموعة من القبائل حيث : " داخل المجموعة الانسانسة الواحدة تتفرد كل جماعة وحدة قبلية متميزة عن القبائل الأخرى بأصلها الواحد ولغتها الواحدة ثم بنظمها وتقاليدها وثقافتها " . (أكثر دول أفريقيا الوسطى) . أن تكون الظروف التاريخية لقيام الدولة قد جمعت فيها جماعات شبه قبلية مهاجرة من مجتمعات اخرى (دول – أمريكا – استراليا – جنوب افريقيا) أو مجتمعات متجاورة لم يكتمل التكوين القومي لأي منها فتصبح امة (الهند وقت الاستقلال) والمميز لمثل هذه الدولة أن اياً من الجماعات التي تضمها ليست جزءاً من أمة خارج حدودها ، وليست امة مكتملة في الوقت ذاته ، بل هي جماعات مستقرة على أرض واحدة في ظل دولة واحدة ، وتكون الدولة فيها ممثل الاستقرار على الأرض المشتركة . أي أنها جميعاً " أمم " في طور التكوين . ويدور الصراع الاجتماعي فيها بين قوى تحمل تراثها القبلي بقصد الاستيلاء على السلطة في الدولة (أداة تحقيق المصالح المادية والثقافية) احتجاجاً بالتفوق في الجنس أو الأصل أو الدين أو اللغة أو الثقافة ، في مواجهة قوى تحمل تراثها القبلي أيضاً وترغب في المشاركة في سلطة الدولة انكاراً للتفوق العنصري . ويشتد الصراع كلما كانت الفروق الحضارية بين الجماعات أكثر عمقاً . وتجنح الاقلية الى الانفصال إذا كانت ترى قواها وقوتها قادرة على فرضه من خلال الثورة أو الحرب الأهلية . وقد تنجح في ظروف مواتية فتنفصل مكونة دولتها المستقلة (باكستان) وقد تفشل فيتولى الغالبون فرض سيطرة الدولة على الجميع (الولايات المتحدة قديماً – ونيجريا حديثاً) . وتتوقف نهاية الصراع العنصري على موقف الدولة منه . فلا ينتهي بدون انفصال إلا في ظل أكبر قدر من المساواة بين الناس جميعاً بصرف النظر عن مميزاتهم العنصرية ، واكبر قدر من حرية التفاعل الذي تتطور به الجماعات مختلفة

الأصول واللغات والأديان والتقاليد فتستكمل تكوينها القومي فتصبح امة واحدة ذات حضارة مشتركة بالاضافة الى الأرض المشتركة .

ان هذا النموذج العنصري من مشكلة الاقليات من صنع القوى الاستعمارية التي فرضت سيطرتها احقاباً طويلة على الشعوب المختلفة فحبست نموها ، إن لم تكن قد ابادتها ، فلما ان تحررت اخيراً وجدت نفسها في ذات الطور القبلي الذي داهمها الاستعمار منذ قرون وهي عليه ، فكان عليها أن تكمل – متأخرة – مسيرتها الحضارية في ظل الدولة التي كان الاستعمار أيضاً هو الذي خطط حدودها يوم أن كانت الأرض قسمة بين القوى الاستعمارية . على أي حال فإننا هنا لسنا في مواجهة مشكلة " اقليات قومية " بل نحن في مواجهة تمييز عنصري قائمة على التفرقة بين البشر في الانسانية ، فهي في جوهرها مشكلة انسانية ، تحل عن طريق المساواة في دولة الديموقراطية .

ثانياً : مشكلة التعدد القومي :

تثور مشكلة التعدد القومي عندما تشترك عدة أمم في دولة واحدة تمثلها جميعاً وتمثل كل منها على حدة ، بدون سيطرة من امة على أخرى ، أي بدون ان تكون الدولة المشتركة أداة قهر تفرض بها إحدى الأمم سيطرتها على الأمم الأخرى التي تجمعها الدولة . وقد كان هذا النموذج من الدول سائداً في مرحلة تاريخية طويلة كانت وظيفة الدولة فيها مقصورة على المحافظة على الأمن الخارجي (عصر الامبراطوريات) وكان رئيس الدولة المشتركة بمثابة قائد عام للجيوش الامبراطورية . غير أن للدولة المشتركة التي تضم امماً متعددة نماذج معاصرة ونماذج متوقعة ايضاً .

فمن نماذج الدولة المشتركة في عصر الامبراطوريات دولة الخلافة في القدر الأكبر من تاريخها . فالخليفة كان ينتمي الى عشيرته ويسمى باسمها ، ثم يحكم باسم الاسلام الذي لم يكن من صنعه ، أمماً وشعوباً وقبائل كثيرة . ولم يكن حق قيادة الجند أو جباية الضرائب او تولي الوزارة او الولاية أو القضاء مقيداً بأي انتماء قومي أو شعوبي أو اقليمي . كان ذلك حقاً لكل قادر عليه كما يقدره الخليفة أو القائد العام لكل الناس من كل الأمم والشعوب والقبائل . ومن هنا كانت الخلافة " دولة " المسلمين كلهم ، ودولة كل امة أو شعب على حدة ، كانت دولة واحدة مشتركة بمعنى انه لم تكن اية أمة أو شعب يرى أن في الخلافة ما يمس وحدته القومية أو يحول دون استكمال وجوده القومي . وينطبق هذا على الخلافة العثمانية ذاتها . فقد كان الخليفة "

عثمانياً " نسبة الى عشيرته ولم يكن في هذا يفترق عن الخليفة الأموي أو العباسي أو الفاطمي ... الخ . لم يكن " تركياً " ينتمي الى أمة ، أو يمثلها ، أو يفرض سيطرتها على ما يحكم من أمم وشعوب وقبائل لسبب بسيط هو أن الأمة التركية لم تكن قد اكتملت تكويناً . وإذا كان الدارج فيما يكتب عن تاريخ الخلافة العثمانية رد التخلف الاجتماعي الى ما يقال له " الاستعمار العثماني أو التركي " فإن هذا لا يصدق إلا في مرحلة لاحقة لبداية القرن العشرين . أما قبل ذلك فلم يكن في تركيا نظام رأسمالي غايته الاستيلاء على الموارد المادية في انحاء الامبراطورية لتصنيعها واعادة تصديرها بضائع للمستهلكين ليحقق من وراء ذلك ربحاً . وهي العلامة المميزة للاستعمار . أما عن التخلف الاجتماعي فقد كان سمة عامة لحركة التطور في دولة الخلافة العثمانية وكانت القائل الطورانية التي تقيم حيث مركز الخلافة أكثر تخلفاً من كثير من المجتمعات الأخرى التي تضمها دولة الخلافة . وقد كانت طبيعة الدولة تتغير رويداً رويداً مع نمو التكوين القومي للأمة التركية عن طريق استئثار الاتراك تدريجياً بوظائف الدولة وما يعكسه هذا من اختلاف تدريجي في موقف دولة الخلافة المشتركة من رعاياها . فلما ان اكتملت الأمة التركية تكويناً بدأت حركتها القومية تحاول من خلال منظمات عدة أهمها " جمعية الاتحاد والترقي " الاستيلاء على الدولة متحالفة في هذا مع القوى الاستعمارية الأوروبية التي كانت تستهدف فض الدولة المشتركة تمهيداً للاستيلاء على اجزائها غير التركية . وعندما استولت الحركة القومية التركية على " الدولة " فعلياً في ظل المرحلة الأخيرة من الخلافة وقبل الغاء الخلافة رسمياً زالت الصفة المشتركة للدولة وأصبحت دولة تركية يستخدمها الاتراك في فرض سيطرتهم على ما تبقى فيها من أمم وشعوب بعد أن كان الاستعمار الغربي قد اقتطع منها اجزاء عديدة . وبذلك فقدت الأمم الأخرى دولتها وبدأت حركتها القومية ضد السيطرة التركية الاستعمارية . ومثالها الحركة القومية العربية .

ومن نماذج الدولة المشتركة المعاصرة ، اتحاد الجمهوريات السوفيتية . ففي أواخر الحرب الأوروبية الأولى كانت روسيا القيصرية تفرض سيطرتها على أمم وشعوب كثيرة تمتد من بولندا الى ساحل المحيط الباسفيكي . وكانت الدولة دولة الأمة الروسية . وبعد ثورة اكتوبر ١٩١٧ واجه لينين مشكلة تعدد الأمم (القوميات) في الدولة فاعترف لها من حيث المبدأ بحق الانفصال . ثم تولى ستالين صنع هذا الانفصال بالقوة إلى أن تحولت دولة روسيا إلى دولة سوفيتية مشتركة بين كل الأمم والشعوب في الاتحاد السوفيتي . وهذا اصبح الاتحاد في دولة هو صيغة الدولة المشتركة بين قوميات عدة ويتوقف بقاء الدولة المشتركة أو انقضاؤها بالانفصال على مدى احتفاظ الدولة

بصفتها المشتركة أي تمثيلها لكل الأمم والشعوب وتمثيلها لكل امة وشعب في الوقت ذاته . وتقدم الاشتراكية هنا أكبر ضمانات بقاء الدولة المشتركة حيث الاشتراكية تعني – أو المفروض ان يتحقق بها – الغاء الاستغلال والقهر على مستوى الافراد وعلى مستوى الأمم .

ومن نماذج الدولة المشتركة المتوقعة ما يبنونه – الآن – جزءاً جزءاً في أوروبا الغربية ابتداء من السوق الأوروبية المشتركة . فليس من المستبعد أن تتكون دولة اتحاد أوروبا الغربية ، وربما الشرقية ، من خلال تراكم المصالح المشتركة بين الأمم المرشحة لها والمعالجة المشتركة لتلك المصالح . وبعكس ما يبدو ظاهرياً يرشح الواقع اتحاد دول أوروبا الشرقية للانجاز قبل اتحاد دول أوروبا الغربية . فمنذ سقوط الستالينية بدأ في شرقي أوروبا اتجاه اشتراكي إلى احترام الاستقلال القومي للأمم في العلاقات الخارجية والثقة بالاسلوب الديموقراطي في العلاقات الداخلية . وعندما يستقر احترام الانسان في ذاته وفي مجتمعه التاريخي تصبح الاشتراكية أهم عوامل الالتقاء البناء بين الأمم والمجتمعات وتقدم من ذاتها ضماناً ضد التسلط والاستغلال فتفتح امام تطور الأمم طريقاً ممهداً للتعاون ثم التقارب ثم المشاركة . بعكس هذا نرى أن سيادة النظام الرأسمالي في أوروبا الغربية ، والسيطرة الامريكية عليها ستحولان في النهاية دون ان تصل الى الاتحاد في دولة مشتركة ، إلا أن تصفى السيطرة الامريكية التي تخرب علاقاتها من الخارج ، وتصفى المنافسة الرأسمالية التي تخرب علاقاتها في الداخل . أي إلى أن تتحرر شعوب أوروبا الغربية .

تلك ثلاثة نماذج من الدول المشتركة في مراحل تاريخية مشتركة تسمح بأن تلاحظ سماتها الاساسية التي هي شروط صلاحيتها ايضاً . أولى تلك السمات المصلحة المشتركة . فهي تقوم عندما توجد مصلحة مشتركة بين عدد من الأمم والشعوب تكفي وتستلزم في ظروف تاريخية معينة اقامة دولة مشتركة فيما بينها تكون وظيفتها الحفاظ على تلك المصلحة المشتركة لا تتعداها . السمة الثانية الشمول . فهي تضم كل الأمم والشعوب المتحدة في الدول المشتركة بدون ان تترك خارجها اجزاء منها وبدون ان تضم اليها اجزاء من أمم أو شعوب اخرى . فإن تركت أو ضمت فتلك مشكلة اخرى سنعرفها فيما بعد لا تؤثر في طبيعة الدولة المشتركة . السمة الثالثة وحدة الدولة . أي ان الدولة المشتركة تعتبر دولة كل الأمم والشعوب في مواجهة القوى الخارجية كما هي دولة كل امة وكل شعب على حدة في علاقتها الداخلية . بمعنى أن كل أمة او شعب فيها يجد فيها دولته فإن افتقدها فهي ليست دولة مشتركة . وتنتظم تلك

السمات عادة مواثيق ودساتير تعاهدية تنظم علاقة كل امة وشعب بالدولة المشتركة وعلاقة الأمم والشعوب داخلها .

المهم اننا في ظل الدولة المشتركة قد نواجه بعض المشكلات الدستورية ولكنا لانكون في مواجهة مشكلة اقلية او اقليات قومية .

ثالثاً – مشكلة التخلف القومي :

هذه هي المشكلة الأكثر اختلاطاً بمشكلة " الأقليات القومية " . ولكي نميز بينها تمييزاً صحيحاً ينبغي ان نتذكر ذلك السؤال الذي طرحناه من قبل ونحن بصدد الحديث عن وحدة المصير القومي : لماذا تكونت الأمم ؟ (فقرة ٢٣) ثم نعيد هنا ذكر بعض الاجابة عنه . فقد قلنا : " ان التكوين القومي للمجتمعات كان حصيلة نمو واضافة تحققت خلال الحل الجدلي لمشكلات الطور الاجتماعي الذي سبق القوميات فهو أكثر منه تقدماً ، أي فيه من الحريات أكثر مما كان ، وهو أكثر شمولاً فيتضمنه ولا يلغيه ولكن يضيف اليه ويحدده كما يحدد الكل الجزء . فكما أن المجتمع القبلي لم يلغ الأسرة فيه بل ظلت أسراً وبطوناً وأفخاذاً يقوم الدم فيها رابطة مميزة بين ذوي الدم الواحد ، بقيت الأسر في الأمة الواحدة واضيفت اليها الروابط المحلية والاقليمية فيما يتجاوز التمييز العائلي تمييزاً للخلف المستقر للجماعات القبلية قرى ومدناً ومناطق وأقليم ، ثم اضيفت اليها الرابطة القومية اضافة كانت حلاً لمشكلات السر والاقاليم ذاتها ، تحققت بها للافراد مع الأسر والاقاليم حريات لم تكن لتتحقق لهم بما تهيئه رابطة الدم وحدها او الروابط المحلية وحدها . اللغة الواحدة بقيت كما كانت من قبل وسيلة مشتركة لتبادل المعرفة وتبادل الرأي واصبحت أكثر غنى بما أضاف اليها الناس في المجتمع القومي من معارف وآراء جديدة طورتها فتجاوزت لغة الأسر والاقاليم التي بقيت لهجات تشملها اللغة الواحدة وتتخطاها ولكن لا تلغيها . ومثل هذا تحقق اضافة في العلم والمعرفة والعقائد والمقدرة على العمل ، فكسب به كل فرد من أية أسرة ومن اي اقليم علماً وثقافة وحريات أكثر مما كانت له وهو محصور في امكانيات بني دمه أو عشيرته أو قبيلته ، والاضافة لا تلغي المضاف اليه ولكن تكمله وتغنيه ... الخ . " ثم انتهينا الى القول : اننا لم نكن أمة عربية اعتباطاً بل تكوّنا أمة واحدة من خلال بحث الناس عن حياة أفضل ، فإذا كنا قد بلغنا من خلال تلك المعاناة التاريخية الطور القومي ، أي ما دمنا أمة عربية واحدة فإن هذا يعني ان تاريخنا الذي قد نعرف كل احداثه وقد لا نعرفها كلها قد استنفد خلال

بحث اجدادنا عن حياة افضل كل امكانيات العشائر والقبائل والشعوب قبل أن تلتحم معاً لتكون أمة عربية واحدة .

وفي تاريخ كل أمة يكون الوجود القومي دليلاً تاريخياً لا ينقض على صحة هذه المقولة ، غير أن التاريخ القومي قد يصادف في مسيرته التقدمية عقبات أو نكسات تقيمها أمامه أو تفرضها عليه القوى المعادية لمصيره القومي التقدمي ، وذلك بالسيطرة الظاهرة أو الخفية العسكرية او الثقافية أو الاقتصادية ، على وجه يسخّر امكانيات الأمة وقواها لخدمة القوى المسيطرة بدلاً من أن تكون مسخرّة للتقدم القومي . وعندما تفقد الأمة حريتها تسلب امكانياتها لتحقيق تقدم الغاصبين من ناحية وتشمل مقدرتها على تحقيق مصيرها التقدمي من ناحية أخرى . فتتخلف كأمة . تتخلف في اللغة القومية ، وفي الثقافة القومية ، وفي الاقتصاد القومي ، وفي الفنون القومية ، وفي الحضارة القومية ... الخ . كل ما هو قومي يصبح متخلفاً حتى لو قدم الغاصبون الى الشعب المستعبد انماطاً أخرى من التقدم لتكون بدائل حائلة دون الثورة القومية التحررية أو عقبة في سبيلها عن طريق امتصاص الضغط الثوري في الأمة المقهورة . وكثيراً ما يقدمون لغتهم ، وثقافتهم ، واقتصادهم ، وفنونهم وحضارتهم ... لدعم سيطرتهم أولاً ولإلهاء الناس عما فقدوه ثانياً . حينئذ – أي خلال فترات التخلف – يحتاج الناس في الأمة المقهورة الى مقدرة فذة في الوعي لمجرد معرفة حقيقة المشكلات التي يعانونها والطريق الى حلها . ولما كان التخلف قد بدأ بأن سلب الغاصبون امكانيات الأمة على التقدم بالاستيلاء على موارها وقواها القومية ، ثم سلبها المقدرة على استردادها بإلغاء دولتها القومية فإن مفتاح المستقبل المتجاوز لمرحلة التخلف يكون بالتحرر والوحدة القومية . وتعرف القوى المسيطرة ، المستغلة ، هذا فينصب تخريبها اول ما ينصب على الوعي القومي . ويكون ذلك بأساليب عدة ، أخطرها سحق الوجود القومي في وعي الناس عن طريق تفريغ القومية من أي مضمون تقدمي . أي بطرح القومية كرابطة عاجزة عن تقديم الحلول التقدمية للمشكلات التي يعانيها الناس فعلاً . وتلعب الافكار ومناهج التعليم والنشاط الاعلامي والنظريات ذلك الدور المخرب الذي تحدثنا عنه من قبل . وتصبح الأمة خرافة أو وجوداً سلبياً ، وتصبح القومية غير واقعية ، أو غيرعلمية ، أو رجعية ، أو عدوانية ... وكل ما يخطر على بال الذين يريدون ان يحولوا بين الأمة وبين معرفة الطريق الصحيح الى الحرية . وكلما خربوا تخلفت الأمة فسهلت عملية التخريب فزادت تخلفاً فازدادوا تخريباً ... وهكذا في حلقة جهنمية تجسدها الآن – في الوطن العربي تلك المقولة الشيطانية " لكي ننتصر على اعدائنا لابد اولاً من ان نتجاوزهم حضارياً ونحن لا نستطيع ان نتجاوزهم حضارياً إلا أن انتصرنا عليهم أولاً ... " ويبدو

المستقبل القومي ، أو استرداد الأمة للمقدرة على تحقيق مصيرها التقدمي ميؤوساً منه ، وتبدو القومية رابطة غير ذات فائدة ، ويبدو الحديث عن المصير القومي التقدمي تهويمات مثالية لا علاقة لها بالواقع ومشكلاته ، ويبدو القوميون التقدميون أكثر الناس عبثاً وتكون الأمة حينئذ قد وصلت الى أحط درجات التخلف ، لا لأنها سلبت امكانيات التقدم فحسب ، ولا لأنها غير قادرة على ان تتقدم بما هو متاح فقط ، بل لأنها تكون قد فقدت حتى معرفة حاجتها الى الخلاص . وذلك أقصى ما يريد السادة ان يصل اليه المستعبدون .

ولكن الأمم ، ذلك الوجود الموضوعي الذي كونه التاريخ ، لا يلغيها التخريب ، ولا تعود قبائل وشعوب مرة اخرى بحكم قانون التطور الجدلي الصاعد دائماً ، ولكنها قد يتعثر تطورها فإذا بها متخلفة في السباق الحضاري بين الأمم . وفي أشد مراحل التخلف ظلاماً يتوهج الوعي القومي في بؤر محدودة ، يعوض بوضوحه الصارم انتشاره المحدود ، ويعبر عن مناعة الأمة ضد الموت ، وإصرار التطور على إكمال مسيرته التقدمية . في ظلمة الجهل الكثيفة ومن بين انقاض التخريب الفكري ، تظل القومية قادرة على أن تضيء الطريق الى المستقبل فنعرف على هديها مشكلات التخلف ذاتها ، فإذا هي مشكلات واضحة تتطلب حلولاً لا تقل عنها وضوحاً ، ومنها مشكلة الاقليات .

فالمسألة - ببساطة – انه عندما يحول التخلف القومي الذي فرضته القوى المعادية دون ان تبرر الأمة وجودها كطور ارتقت اليه الجماعات والقبائل والشعوب من خلال البحث عن حياة أفضل ، أي عندما يحول التخلف القومي دون أن تقدم القومية مضمونها التقدمي للناس ، يبدأ الناس الذين تحركهم دائماً الرغبة في التقدم بالبحث عنه من خلال علاقات اخرى . علاقات أوسع (الانسانية – الأممية) أو علاقات أضيق (العشائرية – القبلية – الشعوبية) . وفي نطاق البحث عن حياة أفضل عن طريق الروابط الضيقة تطرح المشكلات التي تختلط بمشكلة الاقليات القومية . ذلك لأن محاولات الارتداد الى الروابط الأدنى من القومية تبرز خصائصها القبلية والشعوبية الأولى حتى يلتقي الناس عليها . فيعود الناس الى البحث عن الاصول العرفية القديمة أو الاجناس البشرية المنقرضة متخذين من الاسماء التاريخية أدلة على وحدة العرق أو من اللون دليلاً على وحدة الجنس . أو يعودون الى ما تبقى من اللهجات واللغات القديمة فيحاولون احياءها كتابة ولو بحروف مستعارة من اللغة القومية متخذين من تلك اللهجات واللغات الميتة ادلة على وحدة التاريخ . وعندما يفتقدون الجنس أو العرق أو اللغة أي عندما يكون انتماؤهم القومي نقياً بدون شائبة بدائية . يعودون الى المذاهب الدينية البالية محاولين أن يتخذوا من خرافات "

الطائفية " رابطة اجتماعية . باختصار يحاول الناس العودة الى الروابط " العنصرية " المتخلفة لأنهم في مراحل التخلف القومي ، يفتقدون الحل القومي التقدمي القادر على انقاذهم من مواقعهم المتردية . وتصبح الاقليات أقليات عشائرية أو قبلية أو طائفية أو شعوبية . يبحث كل منها عن طريق الى التقدم من خلال الرابطة العنصرية المتاحة في غيبة التقدم القومي . يبررها ، ويغذيها ، ويحالفها ، البحث عن طريق الى التقدم من خلال الروابط الانسانية والأممية غير المتاحة ولو في غيبة التقدم القومي . فكلها افرازات مراحل التخلف القومي . وكلها تبحث عن الطريق الى التقدم وإن أخطاته . ان هذا مهم . مهم ان نفهم انها جماعات تبحث عن طريق الى التقدم الاجتماعي حتى لاتخطيء معرفة حل المشكلة . إذ ليس حل المشكلة على اي وجه مواجهة العصبية العنصرية بالتعصب القومي الذي يكتفي بإدانه التحركات العشائرية أو القبلية أو الطائفية أو الشعوبية ويستنفذ جهده في محاولة اتهام الناس بالخيانة ثم يستكين الى الواقع القومي المتخلف الذي أفرخ محاولات الارتداد العنصري . انها محاولات رجعية وفاشلة . نعم . ولكن هذا تشخيص للمرض وليس علاجاً . إنما العلاج ، أو حل المشكلة في إعادة المضمون التقدمي للقومية ذلك لأنه اذا كانت تلك الجماعات من العشائر والقبائل والطوائف والشعوب قد تجاوزت خلال المعاناة التاريخية المشتركة أطوارها البدائية الأولى واصبحت امة واحدة من خلال البحث عن حياة افضل فإن السبيل الوحيد للحفاظ على هذا التجاوز الموضوعي في وعي الناس أن تبقى الحركة القومية تقدمية أبداً ، وهكذا نرى ، طبقاً للنظرية القومية التي نهتدي بها ، أن القوميين التقدميين في كل امة هم المسؤولون أولاً عن ردة الاقليات الى روابطها العتيقة بقدر ما يعجزون عن حل مشكلة التحرر ومسؤولون اخيراً عن تصفية هذه الردة بقدر ما يحققون من تقدم . وقبل ان يوفوا هم بمسؤولياتهم لا يحق لهم أن يتهموا المرتدين بالخيانة . أما إذا واجهوا العصبية العرقية للأقلية المرتدة باستعلاء العنصر الغالب واضطهدوا الأقلية ، أو واجهوا العصبية اللغوية بالتعصب للغة القومية فحرّموا لغة الاقلية ، أو واجهوا العصبية القبلية بالتعصب الحضاري فطاردوا القبائل ، أو واجهوا العصبية الطائفية بالتعصب الديني فكفروها ... فلا هم قوميون ولا هم تقدميون . لأنهم بهذا وحده يبررون مواقف الاقليات المرتدة ، ويشاركونها في الرجعية ، ويسهلون لأعداء امتهم مهمة التخريب المسلطة عليها .

ومع هذا فإن إحدى الأقليات ، أو بعضها ، قد يصل في مردته الى حد المطالبة بالاستقلال بجزء من الوطن القومي بدعوى إنها " أقلية قومية " وليست مجرد افراز لمرحلة التخلف القومي . فكيف يمكن التمييز بين الاقليات العنصرية المرتدة في مرحلة التخلف القومي ، وبين الاقليات

القومية ؟ ... لا يكفي هنا الاحتجاج بالمميزات السابقة على التكوين القومي : الأصل أو اللغة أو الثقافة أو التقاليد . فيبقى الاحتجاج بالأرض الخاصة والمشتركة . وقد عرفنا من قبل أن أية نظرية في الأمة لا تسلم بأن الأرض الخاصة والمشتركة (خاصة بالجماعة البشرية دون غيرها ومشتركة فيما بينها) عنصر لازم لأية جماعة بشرية لتكون أمة نظرية فاشلة في التعريف بالأمة . وهكذا يكون على أية اقلية مرتدة تطرح نفسها على انها أقلية قومية أن تثبت هي ، أو يكون علينا نحن ان نتحقق من انها جزء من تكوين قومي خارج الحدود كان في فترة تاريخية سابقة على تخطيط الحدود السياسية قد اختص دون غيره بالأرض التي يقيم فيها . لا يكفي ان تكون جماعات أقامت فيها فكل البشر يقيمون على الأرض ، والاحتجاج بالاقامة عودة الى مشكلة الاقليمية . إنما يجب ان تكون قد اختصت بتلك الأرض دون غيرها من الشعوب الأخرى وعلى وجه خاص دون ذلك الشعب الذي تريد ان تقتطع من دولته الأرض التي تدعي إنها ارضها الخاصة والمشتركة ، بما يعنيه هذا من ان الشعب قبل دولته لم يكن قادراً على ان يقيم في أرضها بغير اذن منها وذلك واقع اجتماعي وتاريخي يمكن دائماً التحقق منه . فإن لم يكن الأمر كذلك فإن تلك الاقلية جزء من الأمة التي تحاول أن تنفصل عنها ولو كانت ما تزال محتفظة ببعض خصائصها القبلية الأولى . أي انها وإن لم تكن إفرازاً لمرحلة تخلف قومي طارئة إلا أنها جزء متخلف من الأمة . انها جزء من الشعب رغم تخلفها وشريكة شركة تاريخية في الوطن القومي كله . ووجود جماعات متخلفة في أية أمة – بحكم البيئة الجغرافية عادة – لا يعني انها لا تنتمي اليها . فقد عرفنا انه : " عندما تكتمل الأمة وجوداً قد تظل فلولاً من الجماعات القبلية محاصرة أو محصورة على أطراف الأرض الوعرة أو متخلفة في اماكن متفرقة داخل الوطن القومي ، وقد تحاول من حين الى آخر أن تكمل مسيرتها التاريخية مستقلة وان تبدأ منفردة بدخول مرحلة تكوين قومي خاص بها ، وهذا لا يكون إلا بأن تقتطع لنفسها جزءاً من الأرض تختص به . ولكن الأمر يكون قد حسم تاريخياً باختصاص الأمة التي سبقت تكويناً بالأرض المعنية المشتركة ، كل جزء منها ، وحتى اقصى اطرافها بغض النظر عمن يكون مقيماً على أرضها وفي كنفها من أفراد أو اسر أو عشائر لا ينتمون اليها أو من يكون متخلفاً من ابنائها لأن التكوين القومي الجديد لن يكون هنا إلا على حساب تكوين قومي اكتمل تاريخياً .

ثم يبقى الاحتكام الى البناء الحضاري الذي اكتملت به ، وخلاله ، الأمة تكويناً . فلن نفتقد في الحضارات القومية العريقة أن نجد لاسلاف الاقليات المتخلفة أدواراً خلاقة في بناء الأمة التي يدفعهم التخلف الى محاولة التخلي عنها وهي امتهم .

على أي حال فإن حل مشكلة تلك الاقليات المتخلفة من الأمة هو ذاته الحل القومي التقدمي . فقد عرفنا أن الأمم لم تتكون اعتباطاً ولكن من خلال بحث الناس عن حياة أفضل ، وعندما تقدم الأمة لكل ابنائها الحياة الأفضل ، أي عندما تكون القومية تقدمية ، تكتشف حتى الاقليات المتخلفة عبث المحاولات التي تقوم بها لتصنع من نفسها أمة متخلية عن امتها . وان كان وجود تلك الاقليات يكشف من ناحية اخرى عن خلل في مسيرة التقدم القومي أدى الى ان تسبق الأمة حضارياً بعض ابنائها ويكون على الأمة أن تصحح مسيرتها بمزيد من العطاء القومي للأقليات المتخلفة حتى تستوي مسيرتها القومية .

رابعاً : مشكلة الاقليات القومية :

أخيراً نصل الى المشكلة الأصيلة بعد ان عرفنا ما يختلط بها من مشكلات مشابهة . ونعرف الآن إنها تقوم عندما تفرض الحدود السياسية على الأمم فلا تتفق مع وجودها الموضوعي وتؤدي الى ان يقتطع جزء من أمة ويضم الى دولة اخرى . وقد اصطنع الاستعمار الاوروبي أكبر مجموعة من هذه الدول خاصة بعد الحرب العالمية الأولى . والموقف القومي من هذه المشكلة – كما عرفنا – لا يحتمل التردد أو المماطلة . فعلى كل دولة أن تتخلى عن الاقلية القومية فيها لتلحق بدولتها القومية . وعلى الحركة القومية في كل أمة أن تمد ثورتها الى كل الوطن القومي ولو كان جزء منه قد اقتطع وألحق بدولة مغتصبة او مصطنعة . ذلك لأن مشكلة الاقليات القومية هي في جوهرها مشكلة تحرر ولا تمكن – قومياً – المساومة على الحرية .

وهكذا نعرف المشكلات على هدى النظرية القومية التقدمية . وعلى هذا تتحدد المواقف من المشكلات وحلولها . وتكون كل مشكلة متسقة مع حلها وعندما يغيب الوعي العقائدي ، ونخطيء في معرفة المشكلات المطروحة لن تزيدها الحلول الخاطئة الاتعقيداً . ومن أخطر الاخطاء في مشكلة الاقليات ان نأخذ بما يدعيه أو يتصوره أطراف المشكلة فنسمي كل اقلية قومية ونعترف بأن مطالبها (المنصبة على امكانيات التقدم عادة) هي حقوق قومية اننا بذلك نمهد لتمزيق الأمة . ولا يقل عن هذا خطراً أن نخطيء في التعرف على الاقليات القومية الحقيقية فنفرض عليها البقاء بسلطة الدولة . اننا بذلك نخون التزامنا القومي العقائدي ونتخذ من القومية غطاء لاستعباد الشعوب وطال الزمان أو قصر سيدفع كل خاطيء ثمن خطيئته .

فهل في الوطن العربي أقليات قومية ؟

ان هذا السؤال يتصل بالواقع التاريخي والاجتماعي يمكن معرفة الاجابة عليه بالبحث العلمي . ونحن نعرف أن في الوطن العربي أقليات عنصرية : عشائرية وقبلية وطائفية وشعوبية ، هي افرازات مرحلة التخلف التي تمر بها الأمة العربية منذ وقت غير قصير . ونعرف ان في الوطن العربي أقليات متخلفة من القبائل فوق قمم الجبال ومن البدو في اعماق الصحراء ومن الفلاحين في الريف العربي . وكلها حصيلة عدم استواء المسيرة القومية . ونعرف ان علاج كل هذا متوقف على العطاء القومي التقدمي . ثم اننا نعرف ان ليست كل التحركات العشائرية أو القبلية أو الطائفية أو الشعوبية بريئة من العلاقة بتحركات القوى المعادية لمصير أمتنا . وتكاد بعض تلك التحركات أن تكون في توقيتها وتخطيطها وقواها ، تحت القيادة المباشرة لأعدائنا . نعرف كل هذا ومن يبحث يعرفه ويعرف أكثر منه .

ولكن الذي نعرفه حقاً هو أن في الوطن العربي أقليات قومية . ان للأمة العربية أقليات قومية اقتطعها منها الذين فرضوا عليها الحدود السياسية . لنا أقلية قومية في عربستان أضيفت الى ايران . ولنا اقلية قومية في الاسكندرون أضيفت الى تركيا . ولنا أقلية قومية في اريتريا أضيفت الى الحبشة . ولكن ليس في داخل الحدود السياسية القائمة في الوطن العربي أقلية قومية واحدة مقتطعة من امة خارج تلك الحدود . ولم يكن من الممكن تاريخياً أن يكون الأمر على غير هذا ، فإن الأمة العربية لم تكن هي المعتدية التي فرضت حدودها على الأمم المجاورة فاقتطعت منها اجزاء ضمتها الى دولتها القومية . وكيف يمكن أن يحدث هذا وليس للأمة العربية دولة قومية ؟ ... بل رسمت كل تلك الحدود وفرضت على الأمة العربية المعتدى عليها ، فلم يكن من المعقول أن يضيف اليها المعتدون شيئاً من خارجها ومع هذا فتكاد القوى المعادية والجماعات العشائرية والقبلية والطائفية والشعوبية المرتدة أن تمزق الأمة العربية وتعود بها عشرات القرون الى الوراء . وهذا مفهوم تماماً فلقد كدنا أن نصل كأمة الى اقصى درجات التخلف القومي .

ولكن الغريب أننا بدلاً من أن يستفزنا هذا الواقع المتردي فنحشد قوانا لإعلاء القومية وإعادة المضمون التقدمي اليها كحل وحيد لمشكلة الاقليات ينبري أكثر الناس ادعاء للعلم وللقومية وللعقائدية ليبرروا الهروب من المشكلة و " يفلسفوا " الهزيمة فيعترفوا للاقليات المتخلفة بأنها أقليات قومية واهمين بأن ذلك الاعتراف هو نهاية المطاف و " الحل الأبدي " للمشكلة . ان اكتشاف الموقف العقائدي الصحيح ولو من خلال تجربة الفشل لا عيب فيه إلا أنه جاء متأخراً ، ولكن عندما يكون الموقف " العقائدي " " تبريراً " " عقائدياً " للفشل يكون الأمر مختلفاً تماماً .

انها الانهزامية . الثمن الذي يدفعه عادة كل الذين يتصدون لمشكلات القومية مغامرة بدون نظرية صحيحة في القومية .

ثم أين هي الاقليات التي يقال لها " قومية " في الوطن العربي ؟

قبائل الكرد في شمال العراق ؟ قبائل البربر في المغرب ؟ قبائل الزنوج في جنوب السودان ؟

اننا لا نستطيع أن نقدم – هنا – تلك الدراسة العلمية التي قلنا أن لا بد منها لمعرفة الواقع التاريخي والاجتماعي للاقليات . ومع هذا فقد نستطيع أن نشير الى بعض مصادر الخطأ في دراسة تلك الاقليات .

أول مصادر الخطأ هو " الاسم " فعندما لا نعرف متى وكيف ولماذا اطلقت الاسماء نكون معرضين للوهم المباشر الذي يوحي به " الاسم " فنظن أن تعدد الاسماء يعني تعدد وتوازي المجتمعات التي تطلق للدلالة عليها . وفي هذا الوهم تبدو كلمات " كردي " و " بربري " و " نوبي " و " زنجي " و " مصري " الخ . كما لو كانت مقابلة ومتميزة عن كلمة " عربي " . بل سبدو كما لو كانت كلمة " عربي " ذاتها قد احتفظت بدلالتها الأولى " بدوي " . وكل هذه أوهام لغوية ناتجة من اننا ما نزال نستعمل كلمات قديمة بدون انتباه الى تطور دلالاتها فتختلط علينا الدلالات . مثال هذا ان كلمة "عرب " ذاتها لم ترد في التاريخ إلا في نقوش للملك الآشوري " نبوبولاصر " يسجل فيها انتصاراته على ملك دمشق الأرامي في عام ٨٥٤ قبل الميلاد وهي كلمة سامية (أرابي) تعني البادية أو سكان البادية . ولم يكن لها أية دلالة اثنولوجية ، خاصة فقد كان كل من الآشوريين والآراميين قبائل سامية . وكلمة " كرد " لم يستطع أحد حتى الآن أن يقطع علمياً في أصل دلالتها . وكلمة " بربر " تطلق على عديد من القبائل تمتد اقامتها من واحة سيوة الى ساحل المحيط الاطلسي لم يكن بينهما شيء مشترك سوى أنها تتحدث لهجة واحدة " البربرية " قريبة بدورها من لغة مصر القديمة . والفينيقيون هم تجار الصبغة الحمراء في مدينة صور كما أسماهم الاغريق أخذاً بكلمة " فوانكس " الاغريقية وتعني " أحمر " . ولم تكن تدل على أية خصائص اجتماعية . والفينيقيون هم بعض الكنعانيين أي الشرقيين . ومصر الآشورية ، ومصرين في الآرامية ، ومصرايم في العبرية تعني " الحد " ولا تعني شعباً بعينه . فالمصريون هم الذين يسكنون مصر تمييزاً جغرافياً للساكنين و " ليبي " كانت التسمية التي اطلقها الاغريق على سكان شمال أفريقيا جميعاً . وفرعون هو البيت الكبير ، ثم هو الملك منذ الاسرة الثامنة عشرة . ولم يكن يعني حتى مصري . فملوك الهكسوس الوافدون من ليبيا كانوا فراعنة . وملوك الاسرتين

الثانية والعشرين والثالثة والعشرين الوافدون من ليبيا كانوا فراعنة أما فراعنة الأسرة الخامسة والعشرين فقد كانوا من النوبة . وهكذا . ان " الفرعونية " نظام للحكم يساوي الملكية . ونسل الفراعنة يعني الامراء أولاد الملوك . أما الشعب الذي كان يسكن مصر في ظل الفراعنة فلم يكن شعباً فرعونياً إلا بمعنى انه طبقاً للنظام الفرعوني كان مملوكاً ملكية خاصة للملك الفرعون . فإن أردنا أن نعرف أصله العرقي فهو من القبائل السامية التي كانت تملأ الأرض التي نسميها اليوم الوطن العربي .

إذاً فإن كنا ما نزال نحمل أسماء الكرد أو الليبيين أو البربر أو السودانيين أو المصريين ... فإن هذا لا يعني إننا لسنا "عرباً " لأن العروبة انتماء الى تكوين اجتماعي لاحق زمانياً واكثر تطوراً اجتماعياً فهو لا ينقض ما قبله بل يتلوه ولا ينفي عناصر تكوينه الأولى بل يتجاوزها . تماماً كما أن كوننا " عرباً " لايعني إننا " بدو " أخذاً بدلالة اللفظ القديم لأن العروبة تجاوز حضاري للبداوة . فلا يقولن احد أنني لست عربياً لأنني كردي أو بربري أو مصري أو فينيقي أو ليبي . لأن هذي لا تؤذي تلك في الزمان او في الطور الاجتماعي فلا تناقضها ولا تنفيها .

فإذا تحررنا من أوهام " الأسماء " بقي أن نتحرر من وهم الأصول العرقية القديمة . ان كان الاجداد القدامى للأكراد من القبائل الميدية التي تنتمي الى الجنس الآري ، وكان الزنزج حاميين ، وكان الساميون قد ملأوا الأرض العربية خلال هجرات تاريخية طويلة فإن كل هذا قد زال واختلطت الاجناس . ان كرد الجنوب ليسوا من جنس كرد الشمال . وبينما اختلط البربر بالفينيقيين الساميين الوافدين من شمال الجزيرة العربية فلم يعودوا ساميين ولا حاميين فإن قبائل العبابدة والبشارية والهداندوة وبني عامر الذين ملأوا الأرض من أسوان الى جنوب السودان (شرق النيل) هم ساميون حاميون أو هم لا ساميون ولا حاميون . وتنتشر في طرابلس قبائل بيض الوجوه شقر الشعر زرق العيون وفي صعيد مصر قرى كاملة من امثالهم . وإلى فلسطين جاء الفلسطينيون (المقاتلون بالحديد) من جزيرة كريت وجزر بحر إيجة . وإلى المغرب جاءت قبائل الوندال الأوروبية . وغزا الزنوج اليمن قبل أن تبدأ موجة الهجرات من اليمن إلى أفريقيا مرة أخرى . ويكاد يحفظ سكان مصر أنسابهم الى قبائل قريش وجهينة والازد وحمير ولخك وبني سليم وبني هلال وخزام وكتامة وزويلة والبربر ... الخ ، بعضها وفدت من أقصى الشرق وبعضها جاءت من اقصى الغرب . وخلال الحروب الصليبية كان أغلب الحاكمين في الوطن العربي والكثرة من جيوشهم من أصول كردية فهل عادوا مرة أخرى الى شمال العراق أم ذابت الملايين من نسلهم في أمتهم العربية ؟ وخلال قرون طويلة من الغزو المغولي والفارسي والاغريقي والروماني والصليبي

والأوروبي الحديث التقت كل الاجناس على هذه الأرض فهل عادوا مرة اخرى أم إنهم يعيشون فينا نحن العرب ؟ بل إن في الوطن العربي بضعة ملايين يستطيع كل منهم أن يثبت أن جده الرابع وربما الثالث كان شركسياً أو أرمنياً أو تركياً او أوروبياً او مملوكاً لا يعرف أحد من أين جاء ، ومع هذا فكل هؤلاء "عرب " بمعنى انهم ينتمون الى الأمة العربية وإن لم يكونوا بدواً في أي يوم ولم يعرف أجدادهم الجزيرة العربية أبداً . فكما لا يستطيع أي عربي أن يقول أنني عربي لأنني سامي ، كذلك لا يستطيع أحد ان يقول إنني لست عربياً لأنني آري أو مغولي أو حامي . تلك كانت العناصر المتمايزة الأولى التي انصهرت فأصبحت أمة عربية . وعندما تكتمل الأمة تكويناً ، فتصبح مجتمعاً قومياً يذوب فيه كل وافد إليه مقيم فيه إلى أن يصبح جزءاً منه .

ثم يأتي وهم " اللهجات " . إن اللغة المشتركة للأمة العربية هي اللغة العربية . فهي لغتها القومية . واللغة العربية هي أحدث فروع اللغات السامية الأولى ذات الأصول اللغوية الواحدة . والتي هي لغات كل المجتمعات والجماعات القبلية التي كانت تملأ الأرض العربية قبل التكوين القومي . ولقد كانت حداثة اللغة العربية ، أي كونها تمثل آخر مراحل التطور في اللغات السامية هي التي أهلتها لتكون اللغة القومية المشتركة ، فلم يجد احد من أصحاب اللغات ذات الأصول السامية صعوبة كبيرة في أن يقبل اللغة العربية لغة له هذا بالاضافة إلى أنه بالفتح الاسلامية أصبحت اللغة العربية هي لغة الحياة ولا نقول لغة العبادة . ومع هذا فإن اللغة المشتركة لا تعني اختفاء اللهجات الموروثة من عهود ما قبل التكوين القومي . فإذا كانت القبائل الكردية تتحدث لهجة (أكثر من واحدة في الواقع) ، وكانت اللهجة البربرية ما تزال باقية في جماعات قبلية كبيرة تستمد اسمها القبلي من لهجتها فإن هذا غير مقصور عليهم . فما يزال النوبيون يتحدثون لهجة " تبداوي " أو " بداويت " وهي لهجة قديمة . وقد ظلت أجيال من الشعب العربي في الجزائر تتحدث الفرنسية . ومع هذا فلا يصح الاحتجاج باللهجات المتبقية من الطور القبلي ليقال أن كل هؤلاء ليسوا عرباً . ذلك لأن إستعمال اللهجات او حتى اللغات القبلية لا ينفي الاشتراك في معرفة وفهم وإستعمال اللغة القومية . وهل كان الايوبيون من القبائل الكردية يحكمون مصر بوساطة مترجمين ؟ ... وكيف حمل البربر اللغة العربية الى الاندلس ؟ . وما هي اللغة المشتركة لسكان جنوب السودان حيث يكاد يكون لكل قبيلة ولكل عشيرة لهجة خاصة ؟ ...

وعندما تتوافر اللغة القومية المشتركة في الأرض المشتركة تكون الحصيلة ثقافة مشتركة وقيم مشتركة . إذ اللغة والأرض هما مصدرا البناء الحضاري . وكما لا يصح الاحتجاج على اللغة القومية المشتركة باللهجات القبلية أو ما تبقى منها ، لا يحتج على التكوين

القومي الحضاري بالتقاليد المحلية . يكفي ان نعرف أن لكل قرية في الوطن العربي تقاليد محلية خاصة . ولكل اقليم تقاليد خاصة ولكل منطقة جغرافية تقاليد خاصة . لا في الأمة العربية وحدها ولكن في كل الأمم . وليس في هذا ما يناقض الوجود القومي وحضارته المشتركة . لديهم إذن أن تكون للقبائل الكردية تقاليد من نتائج البيئة الجبلية الوعرة التي تعيش فيها . أو أن تكون للبدو تقاليد تتفق مع متطلبات الحياة في الصحراء القاحلة . أو أن تكون للمدن الكبرى تقاليد مستعارة من أوربا . أو أن تكون لسكان جنوب السودان تقاليد من نتاج المناخ الحار الذي لا يطيق الكساء .

ثم يأتي أكثر أسباب الخطأ انحطاطاً : اللون .

ان اللون ليس أكثر من الاستجابة الفيزيولوجية لمتطلبات المناخ ثم ينتقل بالوراثة . فهو عملية مادية يخضع لها كل البشر ولا تقوم مميزاً اجتماعياً أو حضارياً بين البشر ، ولكنه ليس الاستجابة الوحيدة . فنوع الشعر ، ومحيط الجمجمة ، وطول العظام ... الخ ، كل هذه نتائج ملاءمة بين التكوين الفسيولوجي للانسان وبيئته الجغرافية وليس لها أي مدلول يتجاوز هذا . وإذا كان علماء الاجناس قد قسموا الناس الى جماعات ، أو أجناس ، حسب ألوانهم أو تركيب عظامهم ، فإن ذلك لا يتضمن أية قسمة اجتماعية أو مصيرية . وعندما يقال أن سكان جنوب السودان " زنوج " لا يدل هذا القول إلا على انه تتوافر فيهم الخصائص الفسيولوجية التي تأثرت بالبيئة الجغرافية لوسط افريقيا . ولا يعني على أي وجه أنهم امة تكونت تاريخياً لتكون سوداء أو بسبب أنها سوداء . أن السود في جميع انحاء العالم يكافحون ضد " التفرقة العنصرية " استناداً الى مقولة علمية هي ان الناس لا يتميزون فيما بينهم بألوانهم . وان ليس لكلمة الأسود او الزنجي أي مدلول حضاري أو اجتماعي . فما الذي يفعله الذين يحتجون على الأمة العربية بألوانهم وينكرون انتماءهم القومي لأنهم زنوج . انهم لا يفعلون شيئاً سوى تأكيد " التفرقة العنصرية " التي فرضها المستعمرون . انهم يحتجون بما علمهم سادتهم ويتخذون من ألوانهم مميزاً يفرقهم عن الآخرين . فهل هم يطلبون الحرية أم انهم ينفذون إرادة المستعمرين ؟ .. ثم اولئك الذين يستعلون عليهم بألوانهم الأقل سواداً أو البيضاء هل يفعلون شيئاً سوى استفزازهم ليتمردوا مساهمين بذلك مساهمة غبية في تأكيد " التفرقة العنصرية " بقبولهم اللون مميزاً للمجتمعات . لو صح أن الألوان تميز الأمم فعبثاً نجد في الأرض أمة عربية . ولن نعرف من الألوان المختلطة المتعددة المتفاوتة التي نصادفها في كل مكان من الوطن العربي إلى أي أمة في الأرض ينتمي كل واحد من هؤلاء . ولكان علينا أن نحسب كل أشقر في الوطن العربي منتمياً إلى أمة أوروبية . فلماذا يكون

الشقر من سكان الشام عرباً ولا يكون السود من سكان السودان وجنوبه عرباً ؟ وما هو إذن اللون العربي ؟

على أي حال ، أن انتقاء بعض المميزات القبلية (العرقية او اللغوية أو الفسيولوجية) للاحتجاج بها على الوجود القومي خطأ متسرع . انما يجب " أن ننظر الى المجتمعات خلال تطورها الجدلي وحركتها التي لا تتوقف من الماضي الى المستقبل " وهكذا يكون الاحتكام في شأن الأقليات إلى قاعدة علمية صارمة : هل تنتمي أية أقلية في الوطن العربي إلى أمة خارج الحدود السياسية القائمة في الوطن العربي ؟ إن كانت تنتمي فتلك أقلية قومية ويكون أول واجبات الحركة القومية العربية ان تحررها فترفع عنها الولاء السياسي المفروض عليها لتستقل وتلحق بالأمة التي تنتمي اليها ودولتها القومية . إن الحركة القومية العربية إذ تفعل هذا لا تحرر الاقلية القومية ولكن تحرر نفسها أيضاً من سلبيات القهر والتسلط العربية وبالمقابل ، عندما لا تكون لأية أقلية في الوطن العربي أمة هي جزء مقتطع منها فإنها أقلية متخلفة ينبغي أن ييسر لها من امكانيات التقدم ما يعوض تخلفها ، ولكنها – على أي حال – جزء من الأمة العربية لا تملك من أن تقتطع من الوطن القومي جزءاً لتقيم عليه دولة ولا يملك أحد حق منحها ما تريد.

ثم أن لدينا مقياساً لا يخطيء في التعرف على ما وراء ادعاء أية أقلية بأنها أقلية قومية . انه موقفها من الوحدة العربية . ذلك لأن أية أقلية تزعم أنها قومية وتتحرك من اجل أن تكون لها دولتها القومية لابد أن تسلم بمبدأ " دولة قومية واحدة لكل أمة " . ويكون عليها أن تحدد موقفها من التجزئة العربية وهدف الوحدة على الوجه الذي يتفق مع هذا المبدأ ليكون اتساق مواقفها من الحركات القومية دليلاً على صدق اعتقادها صحة ما تزعم لنفسها . عندئذ ستجد نفسها ملزمة بالتعامل مع دولة الوحدة العربية ، الدولة القومية للأمة العربية ، ويكون عليها أن تسهم ايجابياً في إلغاء التجزئة إلى أن توجد تلك الدولة التي لا يصح – قومياً – أن يكون لأحد غيرها صلاحية الاعتراف باستقلال ما قد يكون على أرضها من أقليات قومية . لا يصح – قومياً – لأن أي قومي حقاً لا يمكن أن يقبل الاعتراف بشرعية الدولة الاقليمية ، ولا يمكن أن يعول على ما قد تصدره من بيانات أو تعقده من اتفاقات أو تبرمه من معاهدات تنصب على مدى سيادة الشعب العربي على وطنه . ولا شك في أن دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية لن تتردد لحظة في تحرير أية أقلية اثبتت من خلال نضالها ضد التجزئة انها قومية الوعي والحركة فعلاً . ولكن الأمر يختلف تماماً عندما نرى أقلية تزعم القومية وتدعي لها حقاً في مبدأ " دولة قومية واحدة لكل أمة " تخون منذ

البداية ما تدعيه فتعادي الحركة العربية التقدمي ، وتتآمر مع اعدائها ، وتقف ضد الوحدة العربية ، وتتحالف مع الاقليميين ، وتحتج بالتجزئة وتدعمها ، وتزيد فتحاول أن تكسب بيانات أو اتفاقات أو معاهدات من دولة اقليمية ، هي تعلم – لو كانت قومية حقاً – انها دولة غير مشروعة فلا تملك ان تعطي ما لا تملكه .

وأخيراً :

فقد تجاوزنا في هذه الفقرة من الحديث عن أقليات أخرى توجد أو قد لا توجد في الوطن القومي بعضها عن طريق الهجرة الفردية وبعضها عن طريق الغزو . الأولى تنظمها القوانين الداخلية تنظيماً يتضمن عادة إباحة الاقامة بشروط خاصة ثم منح المواطنة للمقيمين بعد فترة من الزمان يثبتون فيها ولاءهم لمجتمعهم الجديد ويكون هذا تمهيداً لاندماجهم في الأمة التي لجأوا إليها . أما الثانية فهي عدوان استيطاني نعرف الموقف القومي منه عند حديثنا عن الحرية .

٣٢ – القومية والفردية :

هنا نصل إلى آخر العلاقات التي تهمنا بين الوجود القومي (الأمة) والناس داخله . ولقد قلنا من قبل (فقرة ١٨) : " أن المجتمع ليس كائناً مستقلاً عن الناس فيه (فهو) لا يحيل الانسان شيئاً جامداً ولا يحول الناس الى قطيع من الحيوان (ولكن) عندما يتعدد الناس في واقع معين واحد يصبح هذا العدد بما يتضمنه من مشاركة جزءاً من الواقع الذي يواجهه كل إنسان . يصبح واقعاً اجتماعياً . لا بمعزل عن أي إنسان فيه ولكن بالنسبة إلى كل إنسان فيه " . مؤدى هذا أن الأمة لا تنفي الفرد بل تقوم منه مقام الكل من الجزء ، توجد وتتطور به وله . ليس في القومية – إذن – ما ينقض احترام ذاتية الانسان والاعتداد بمواهبه المتفردة واستهداف تقدمه الخاص . بالعكس . إن الانطلاق من الوجود القومي الىالمصير القومي على أساس أن الانسان هو العامل الاساسي في حركة التطور الاجتماعي وعلى هدى " جدل الانسان " كقانون لحركة التطور يعني ان كل فرد في الأمة ذو قيمة متساوية بالنسبة الى وجودها وإلى مقدرتها على التطور بالرغم من تفاوت الأفراد في المقدرة على الاسهام في حركة التطور . وبالتالي تحتم القومية الحفاظ على سلامة الافراد في الأمة ، كل الأفراد ، وتنمية مقدرتهم على التطور ، وخاصة المتخلفين منهم ، وتأمين حياة آمنة وحرة تقدمية بالنسبة إلى كل منتم إليها حتى الذين لا يعون انتماءهم إليها ، أو ينكرونه ، أو حتى الذين يناهضون حركتها التقدمية ، التزاماً بوحدة المصير القومي المحددة موضوعياً بالوجود القومي ذاته . وهكذا بينما تدين القومية الانحراف عن المواقف التي تحددها لا

تتخلى عن مسؤوليتها عن تقديم المنحرفين وردهم الى علاقتها السوية وتبذل في هذا كل الجهد اللازم لتحصين أبنائها ضد الانحراف ...

وتمثل " الفردية " نموذجاً للانحراف عن القومية . إنها موقف ذاتي رافض للعلاقة الموضوعية بين الأمة والمنتمين اليها . إنها رفض سلبي او إيجابي للوجود القومي وعلاقاته وحركته لا عن طريق استبداله بمجتمع يتجاوزه (الانسانية – الامية – الاسلامية) او يقصر دونه (الشعوبية – الاقليمية – الطائفية – القبلية .. الخ) بل عن طريق محاولة صاحبه الانسلاخ من امته والتعامل معها من خارج نطاق الانتماء اليها . يعترف " الفردي " بالامة ، أو بالمجتمع ، ولكنه يرفض التعامل معه على اساس انه مجتمعه او يتعامل معه من موقف الغربة عنه واضعاً ذاته في مواجهته مجتمعه .

وقد تصل الفردية السلبية إلى أن تكون " حالة " مرضية لا يتردد الاطباء في النصح بعزل صاحبها في المصحات المتخصصة وعلاجه من رفضه الاستجابة إلى واقعه الاجتماعي عن طريق العزلة أو الانطواء الذي قد يؤدي به الجنون . وقد تصل الفردية الايجابية إلى أن تكون " حالة " اجرامية لا يتردد القضاء في الحكم بحبس صاحبها في السجون أو حتى إعدامه عندما يصل رفضه لمجتمعه إلى حد تحدي وجوده او حركة تطوره ايجابياً بالخيانة او العنف او الاختلاس أو الغش . وفي الحالتين تكون " الفردية " تمرداً رافضاً علاقة الانتماء الى المجتمع . غير ان المرض والاجرام ليسا الموقفين الوحيدين المعبرين عن الانحراف الفردي . بل لعلهما أن يكونا اهون المواقف الفردية ضرراً بالمجتمع وحركة تطوره . ذلك لأن الفردية قد تتجسد في مواقف ايجابية لا يحرمها القانون الوضعي فلا تعتبر جرائم ولا ينقصها الذكاء فلا تثير انتباه الاطباء . وإن كان يمكن اكتشافها بسهولة من السلوك العادي لصاحبها في المجالات الاجتماعية . في الحديث عن المجتمع ومشكلاته وحركته كما لو كان المتحدث غريباً عنه ، في اسقاط الفرد ذاته على المجتمع فلا يرى فيه الا مشكلاته الخاصة ، في فرض نفسه على المجتمع فيضع رأيه الخاص في التطور الاجتماعي شرطاً اولياً على المجتمع ان يقبله قبل أن " يتفضل " هو فيشارك في حل مشكلات تطوره ، في التشبث بالقيادة ولو في شلة عاطلة من المقدرة ، في التوقف او الانعزال أو التمرد على العمل الجماعي ما لم يخضع الناس لإرادته في الدعوة الى التضحية ولا يضحي ، في طلب الالتزام ولا يلتزم ، في البحث الدائم عن " براءته " عن طريق اتهام الآخرين ... الخ . في كل هذه الحالات ، وفي مثلها ، نكون أمام حالة " فردية " ترى في المجتمع موضوعاً تمارس فيه إرادة صاحبها ، ان استطاع

استغله ايجابياً وغن لم يستطع جنح الى السلبية . وهنا تكون السلبية إحدى العلاقات المميزة للفردية .

والفردية وباء في المجتمعات المتخلفة خاصة بين المثقفين . ويرجع هذا إلى أسباب عدة . منها ان برامج التربية والتعليم والثقافة والاعلام في المجتمعات المتخلفة كانت لفترة طويلة من وضع القوى الاستعمارية لخدمة غاياتها . ومن غاياتها إضعاف العلاقة الاجتماعية التي تربط الناس بمجتمعاتهم في مصير واحد حتى لا تؤدي هذه الرابطة إلى وعي الناس التزامهم بتحرير مجتمعاتهم . ومنها احتضان القوى الاستعمارية للعناصر المتفوقة من المتعلمين وإتاحة فرصة إكمال ثقافتهم في معاهدها وجامعاتها عن طريق البعثات . هناك يقدم مجتمع المحتلين كنموذج للمجتمع اللائق بحياة الانسان المستحق للولاء ، وتدس في الاذهان مثل عليا غريبة على مجتمع المبعوث ، فيعود الى مجتمعه غريباً عليه ان لم يخنه فينحاز الى محتليه يظل متعاملاً معه من موقع الغربة عنه . ومنها أن المتعلمين ممتازون بما يعلون عن الكثرة الغالبة في مجتمعاتهم المتخلفة . ويؤدي هذا " بكثير " منهم الى الاستعلاء على الناس والعزلة عن الجماهير ومحاولة استغلالها عن طريق فرض وصايتهم على الذين لم تتح لهم الفرصة التي اتيحت لهم ليتعلموا ما تعلموا . فحيث تكون الحاجة ماسة الى من يقرأون ويكتبون في مجتمع من الأميين يكون اولى بالامتياز أن يكون للمتعلمين . ومنها ميراث الممارسة الليبرالية . ذلك المذهب " الفردي " الذي يتجاوز تمجيد الانسان الى اطلاق الفرد من التزاماته المترتبة على انتمائه الى مجتمعه فيتحول المجتمع فيه الى ساحة صراع فردي لا إنساني ، وتكون الفردية فيه قيمة لا يخجل منها صاحبها بل يفخر بها بقدر ما يكون لها من ضحايا من أفراد الآخرين ... الخ . الى كل هذا يضاف سبب آخر " للفردية " في الوطن العربي المتخلف هو ان المثقفين في الوطن العربي هم اكثر الناس علماً بأن التقدم لا يمكن أن يقوم على أساس التجزئة ، ومن هنا يعلمون علم اليقين أن وعود التقدم الاجتماعي في مجتمعاتهم الاقليمية وعود كاذبة في النهاية . فهم يرفضون فيما بين أنفسهم الانتماء الى دولهم الاقليمية لأنهم يعلافون انها فاشلة . وبينما يحتفظ بعضهم بولائه لانتمائه القومي يرى البعض الآخر ان تلك المجتمعات الاقليمية المحدودة أكثر قابلية للاستغلال . غن مقاعد السلطة فيها ، أو مقاعد خدمة السلطة ، أقرب بكثير منها في دولة الوحدة . فيدعون الولاء الاقليمي لستر رغباتهم الفردية في استغلال مجتمعاتهم ، أي في التقدم الفردي على حساب الجماهير فيها . أو فلنقل خوفاً على مواقعهم الممتازة في مجتمعاتهم الاقليمية من ان تضيع في غمار النضال من اجل الوحدة أو في زحمة الكفاءات في دولة الوحدة .

إمتداد الحياة أجيالاً في ظل هذا الثالوث المخرب : التجزئة والتخلف والليبرالية " نمّى " الفردية بين صفوف المتعلمين والمثقفين من أبناء الأمة العربية . وذلك واحد من أخطر عوامل التخلف فيها لأنها تفتك بمقدرة أكثر الناس معرفة بمشكلات التطور الاجتماعي وحلولها الصحيحة على العمل " الجماعي " وهو – كما سنعرف فيما بعد – الاسلوب الوحيد لتحقيق التقدم في أي مجتمع . هذا في الوقت الذي نجد فيه جماهير الشعب العربي ، الجماهير العادية ، تكاد تكون مطهرة من الفردية . في حياتهم اليومية يعيشون في ظل تقاليد اجتماعية يعتزون بالانتماء اليها ويلتزمونها في أفراحهم وفي احزانهم . وفي المجالات السياسية يتحركون بالملايين حتى بدون تنظيم حركة جماعية يسخر بعض المتعلمين منها فيسمونها " عفوية " . ومن هنا نعرف كيف أن ازمة العمل الجماعي في الوطن العربي قائمة في صفوف تلك القلة التي ترشح نفسها لقيادة حركة التطور فيه وان كانت تدفع ثمنها الباهظ الجماهير العربية التي لم تخربها الفردية .

على أي حال فإن الموقف من " الفردية " لا لبس فيه ولا غموض . فعندما تبدأ المسيرة المتردية عن القومية منحطة الى الشعوبية ، الى الاقليمية ، الى الطائفية ، الى العنصرية القبلية ... ثم تصل الى " الفردية " تكون قد وصلت الى قاع المنحدر . وعليه ، فطبقاً للنظرية القومية التي نتحدث عنها ونطبقها تعتبر " الفردية " اقصى درجات الانحطاط والطرف النهائي للردة ، ولا يمكن ان يكون "الفردي " قومياً مهما بلغت مقدرته على ادعاء الولاء للأمة العربية . وعندما لا يكون قومياً نعرف انه فاشل مهما بلغت فصاحته في الحيث عن مخططات المستقبل . وفي كل حالة فهو رجعي لأنه لا يعرف الأمة العربية ، ولا يعترف بالقومية ، إلا لأنه يريد أن يمارس فيها إرادته ، ويحقق على حسابها تقدمه الفردي .

٣٣- مصير الأمة :

ما الذي سيكون من مصير ذلك المجتمع الذي بلغ طور " الأمة " ومتى ؟ ... لو كنا ليبراليين لقلنا أن الأمة خالدة خلود الطبيعة ذاتها لأنها المجتمع الطبيعي . ولكن جدل الانسان الذي علمنا ان ننظر الى المجتمعات خلال تطورها النامي من الماضي الى المستقبل ، فعرفنا منه أن "الأمة" طور من المجتمعات لم يكن موجوداً منذ البداية بل جاء نتيجة لتطور تاريخي أصاب المجتمعات الشعوبية والقبلية التي سبقته ، نعرف منه ايضاً ان الأمة (المجتمع القومي) لن يكون آخر طور في نمو المجتمعات ، وان مصير الأمم إلى أن تذوب في تكوينات اجتماعية اوسع منها . اما

متى يحدث هذا فنستطيع من الآن ان نعلقه على شرطه ولكنا لا نستطيع ان نحدد له تاريخاً . فقد عرفنا ان حركة التطور الاجتماعي تتجه بحكم قوانينها الحتمية الى الحرية ومزيد من الحرية وعرفنا أن الحرية تحررنا من الحاجة . وقلنا ان الأمم لم تتكون اعتباطاً ولكن تكونت من خلال بحث الناس عن حياة أفضل ، فهي المجتمع الذي يتيح للناس أفضل فرص الحياة . أفضل بالنسبة الى فرص الحياة في المجتمعات الشعوبية او القبلية السابقة على التكوين القومي . ومن هنا نستطيع ان نقول أن الأمم ستبقى إلى أن تستنفذ كل امكانياتها في تحقيق أفضل حياة يمكن ان يقدمها المجتمع القومي للمنتمين اليه . وتزول عندما تصبح قيداً على حركة التطور الاجتماعي الى مزيد من الحياة الافضل . وهي لن تزول إلا نامية في تكوين اجتماعي اوسع أرضاً واعرض بشراً واكثر مقدرة على التقدم . اما متى ؟ فذلك يتوقف على تطور المجتمعات على المستوى الانساني . وإن كان عدم اتساق النمو الاجتماعي والتقدم في المجتمعات الانسانية المعاصرة ، وتواجد مجتمعات ما تزال في الطور القبلي بينما تحاول بعض الأمم تجاوز وجودها القومي الى علاقات اجتماعية مشتركة مع أمم أخرى ولو كانت في مجالات محدودة يحملنا على استبعاد أن يكون النمو من الأمة الى المجتمع الانساني خطوة واحدة . ونرجح أنه عندما تستنفذ الأمم كل امكانياتها على التقدم ويصبح المزيد من التقدم الاجتماعي متوقفاً على اشتراك أمتين أو أكثر في بناء مستقبل تقدمي مشترك ستنتقل الانسانية الى وحدات اجتماعية تتجاوز الوجود القومي دون ان تصبح انسانية ، أي دون وحدة المجتمع الانساني كله .

وطبقاً لما نعرفه من الواقع الاجتماعي المعاصر في الأمة العربية والمجتمعات المتخلفة ، والمعدل غير المتساوي في حركة التطور الاجتماعي بينها من ناحية وبين المجتمعات المتقدمة من ناحية أخرى ، نعتقد ان تجاوز الطور القومي يقع خارج امكانيات التوقع في الزمان بمنى اننا لا نستطيع من الآن أن نعرف متى تتجاوز المجتمعات الطور القومي الى تكوينات اجتماعية اخرى ، وإن كنا نستطيع ان نقول أنه قياساً على ما استنفذته المجتمعات القبلية لتصبح امماً ومع ادراك لزيادة معدل التطور الحضاري في هذا العصر فإن بين البشرية وبين تجاوز الطور القومي بضعة آلاف من السنين تخرج ذلك الطور الاجتماعي المقبل من نطاق الموضوع الذي يشغلنا وهو – وحتى نتذكر – تطوير واقعنا العربي ويكفي ان نكون على يقين من خطأ فكرة "الخلود" الاجتماعي ، فلا امتنا ولا اية امة أخرى خالدة . وعندما نسمع او نقرأ حديثاً عن "الخلود" الذي ينسب تمجيداً فارغاً لأمتنا العربية لا ينبغي أن تغرينا الكلمة الكبيرة عما يكمن وراءها من جهل بقوانين التطور الاجتماعي ، او عن الذهنية الليبرالية التي تعبر عنها . وقد عرفنا من قبل كيف اننا عندما نجهل

قوانين التطور الاجتماعي لا نستطيع ان نطور مجتمعنا ، وعندما نكون ليبراليين تكون القومية عندنا انتماء سلبياً مقطوع الصلة بحركة التطور القومي .

إن الحديث عن الخلود القومي حديث عن الفشل ، والفشل لا يمكن ان يكون قومياً .

" ثانياً "

الغايات

٣٤ – أين ومتى ؟

تدخل أية نظرية لتطوير الواقع الاجتماعي ، أسهل اختبار لصحتها وفائدتها عندما تتصدى لبيان منطلقات التطور . ويبقى عليها أن تجتاز بعد هذا إختبارين أكثر صعوبة واكثر أهمية . أولهما تعيين الغايات التي يجب أن يتجه الجهد الانساني الى تحقيقها في الواقع الاجتماعي حتى يتطور . والثاني ، أصعبها جميعاً وأكثرها أهمية ، ان تحدد الاسلوب الذي يستطيع الناس ان يصلوا به من المنطلقات الى الغايات . كل هذا طبقاً لمنهج (منطق) واحد . هذا الانتقال المتدرج من السهل المهم الى الصعب الأهم الى الأصعب الأكثر أهمية هو الطريق الذي على النظرية ، أية نظرية ، أن تشقه من التجريد الفكري الى ان تلتقي بالواقع العيني لتثبت في الممارسة – أخيراً – قيمتها على محك ما ينفع الناس . قيمتها وفائدتها كضابط فكري للجهد الانساني (العمل) الذي يطور الواقع الاجتماعي فعلاً . إن هذاجدير بانتباه خاص . فالنظريات مقولات فكرية ذات قيمة وفائدة ثقافية . غير ان هذه القيمة والفائدة الثقافية لا تعني بالضرورة صلاحية كل المقولات الفكرية لتكون ضوابط للعمل الذي يطور الواقع الاجتماعي . إنما تتوقف هذه الصلاحية على اداء وظيفة اجتماعية تتجاوز مجرد المعرفة هي ان تكون صالحة للالتقاء عليها بين متعددين وللالتزام بها في الممارسة ثم – وهذا مهم – للاحتكام إليها عند الاختلاف في الممارسة بين الذين التقوا عليها والتزموا بها . وليس كل مقولة فكرية ، ولو كانت صحيحة ، قادرة على ان تؤدي هذه الوظيفة .

وبيان هذا إنه بعد ان تحدد النظرية ، أية نظرية ، منطلقات الجهد الانساني وغاياته وأسلوبه ثم يلتزمها الناس ضابطاً للممارسة وحكماً فيما بينهم ، يبدأ " العمل " الذي هو الأداة الأخيرة لتطوير الواقع . وفي ساحات العمل وعلى مدى زمانه تتحول النظرية الى مجموعة بالغة التعدد والتنوع من المنجزات الجزئية والمرحلية التي توزعها قسمة العمل على عديد من الأفراد

يعمل كل منهم في موقعه حسب قدرته . ويكون نجاح كل اولئك الذين يسهمون في تحقيق الغايات المعينة في النظرية متوقفاً على ألا تنحرف بهم الممارسة الجزئية والمرحلية في مواقع متفرقة عن تلك الغايات . كما يكون تكامل الجهود التي يبذلها متعددون في مواقع متفرقة متوقفاً على ثقة كل عامل في موقعه بانه ليس وحده على الطريق الى تلك الغايات وبأن ثمة رفاقاً ملتزمين يعملون في مواقع اخرى على الطريق الى الغايات ذاتها . وأخيراً يكون بقاء كل تلك الجهود المتنوعة المتفرقة المتكاملة على الطريق إلى أن تحقق غاياتها متوقفاً على المقدرة على الاحتكام الى النظرية عند الاختلاف في الممارسة . باختصار، أن نجاح كل الملتزمين نظرية واحدة في ساحات الممارسة وعلى مدى زمانها في أن يحققوا غاياتهم ، يكون متوقفاً على وحدتهم الفكرية. وهذى هي على وجه التحديد وظيفة النظرية في خدمة قوى تطوير الواقع الاجتماعي في أي مجتمع . وعندما تفشل أية مقولة فكرية في أداء هذه الوظيفة تفقد قيمتها وفائدتها كضابط للعمل الذي يطور الواقع الاجتماعي حتى لو بقيت لها قيمة أو فائدة ثقافية .

إن هذا يعني أن على النظرية أن تعيّن للجهد الانساني غايات على قدر من الوضوح والواقعية تصلح به أن تكون محلاً للالتقاء عليها بين متعددين والالتزام بها في الممارسة والاحتكام إليها عند الاختلاف . وهي لا تستطيع هذا إلا اذا اجتنبت عدة أسباب تؤدي الى فشل المقولات الفكرية في أداء وظيفة النظرية حتى لو كانت مقولات فكرية صحيحة .

أول هذه الأسباب هو التجريد . الاقتصار على ما هو عام والقصور عما هو خاص . وقد يكون العام صحيحاً ، ولكنه لي يبقى مجرداً ما دام مقصوراً على ما هو عام قاصراً عما هو خاص . صحيح أن الخاص مهما يكن متميزاً بخصائص مقصورة عليه هو جزء من العام لا يتناقض معه ولا ينفيه ولا يفهم إلا في إطاره ومنسوباً إليه ، ولكن فهم العام فهما صحيحاً لا يكفي لفهم الخاص فهما صحيحاً . يلزم ولكن لا يكفي . وبالتالي تبقى المقولات الفكرية العامة الصحيحة عاجزة عن أن تقدم الاجابات الصحيحة على الأسئلة التي يطرحها الخاص فيما يكون مقصوراً عليه . فكوننا- مثلاً- أمة عربية لا ينفي أننا واحدة من أمم كثيرة نشترك معها في كل الخصائص التي تميز المجتمع القومي عن المجتمعات الأخرى . وكون الأمم مجتمعات قومية متميزة بخصائص مقصورة عليها لا ينفي إنها مجتمعات إنسانية تشترك مع غيرها من المجتمعات في كثير من الخصائص المترتبة على إشتراكها في وحدة التكوين (الانسان) ، وأهمها، إن حركة تطورها جميعاً تخضع لقوانين واحدة . ولقد نعرف من الممارسة اليومية أو من العلوم المتخصصة ان كل إنسان في أي مجتمع يحتاج الى أن يأكل وان يلبس وان يسكن ... ليحافظ على حياته.

وعرفنا من جدل الانسان أن الناس في أي مجتمع ... كل منهم يسعى ولا يستطيع إلا أن يسعى لإشباع حاجته . وكل منهم يستهدف ولا يستطيع إلا أن يستهدف حريته... وعليه يصح بالنسبة إلى نظرية تطوير الواقع الاجتماعي في أي مجتمع أن تكون حرية الناس فيه أو تحررهم من حاجاتهم غاية يجب أن يتجه الجهد الانساني الى تحقيقها حتى يتطور . كذلك يصح بالنسبة الى أية نظرية أن تكون غير ذات قيمة اذا لم تكن قابلة في النهاية الى أن تترجم في الواقع العيني الى حياة أفضل : غذاء أفضل، ولباس أفضل ، ومسكن أفضل ، وثقافة أفضل ، وإمكانيات أفضل للتمتع بالحياة حتى تكون الحياة شيئاً يستحق العمل من أجل الحفاظ عليه وبذل الجهد من أجل تطويره.

كل هذا صحيح .

ومؤداه أن ثمة مشكلات مشتركة بين كل المجتمعات الإنسانية، فثمة مضامين مشتركة بين كل النظريات التي تخدم حركة التطور الاجتماعي في أي مجتمع ، فثمة غايات مشتركة للجهد الانساني أينما كان الانسان . جهل أو تجاهل هذا القدر المشترك من الغايات بين المجتمعات الانسانية لا يسلب العام حقيقته بل يشعره حقيقة الخاص . فيه ينقلب التخصيص الى تفرد ، والتمييز الى امتياز، ومحاولة تطوير الواقع الاجتماعي الى عزله تعسفاً عما يؤثر فيه ويتأثر به . وبه تنقلب القومية الى شوفينية. وتلك أخطاء جزاؤها الفشل المحقق في فهم الواقع الاجتماعي ، أي واقع اجتماعي، وحركته، وبالتالي فشل محاولة تطويره . ومن هنا ندرك " سخافة " الوهم أو الإيهام بأن القومية تعني أن الأمة معزولة عن المجتمع الانساني ، أو أنها مجتمع ممتاز فيه، أو أنها فريدة في كل مشكلات تطورها متفردة بغايات للتطور لا مثيل لها في العالمين . لا ينسب هذا الى القومية إلا أعداؤها أو الجاهلون حقيقتها وأكثر من ينسبه اليها أعداء جاهلون معاً .

ومع هذا، أو بالرغم من هذا، فإن المجتمعات تختلف وتتميز، تاريخاً وتراثاً وحضارة وبشراً وموقعاً وثروة... فتختلف وتتميز مشكلات التطور فيها من مجتمع الى مجتمع . نريد أن نقول أنه بالرغم من ذلك القدر المشترك من مشكلات التطور بين كل المجتمعات تبقى لكل مجتمع مشكلات مقصورة عليه تختلف وتتميز عن المشكلات المقصورة على كل واحد من المجتمعات الاخرى . وبالتالي يبقى قدر من المضامين يختلف ويتميز من نظرية الى نظرية تبعاً لاختلاف وتميز الواقع الاجتماعي الذي تخدم حركة تطويره . ويبقى للناس في كل مجتمع قدر من

الغايات يختلف ويتميز تبعاً لاختلاف وتميز الواقع الاجتماعي من مجتمع الى مجتمع مع أنها ، او بالرغم من انها ، جميعاً ، مجتمعات انسانية وعليه ، فلا يكفي لأية نظرية تخدم حركة التطور في مجتمع معين ان تكون مقصورة على ذلك القدر المشترك من المضامين العامة التي تصح بالنسبة الى كل المجتمعات . بل أن مقدرتها على تحديد غايات تصلح ان تكون محلاً للالتقاء عليها بين متعددين والالتزام بها في الممارسة والاحتكام اليها عند الاختلاف ليست منوطة بالمضامين العامة المشتركة بل منوطة بالمضامين التي تنفرد بها كاجابات خاصة على ذلك القدر من المشكلات المقصور على المجتمع الذي تخدم حركة تطويره . إذ بهذه المضامين الخاصة، وليس بالمضامين العامة المشتركة فقط ، تلتقي النظرية بالواقع العيني في المجتمع الذي تؤدي فيه وظيفتها كضابط فكري لقوى تطويره . وعندما تكتفي بالمضامين العامة المشتركة التي تصح بالنسبة الى كل المجتمعات وتجهل أو تتجاهل المضامين المقصورة على المجتمع المعين تبقى معلقة فوقه بعيدة عن الحياة فيه ولو كانت صحيحة في مستواها المجرد . ذلك لأنها وأن صلحت محلا لالتقاء متعددين في مدرسة فكرية تظل عاجزة عن أن تكون محلا للالتزام بها في الممارسة والاحتكام اليها عند الاختلاف في حل مشكلات المجتمع المعين . وقد تصلح رموزها شعارات ولكنها تفشل في أن تكون ضابطاً فكرياً للعمل فيفترق الملتقون عليها عندما يواجهون المشكلات العينية المقصورة على مجتمعهم في ساحات الممارسة وعلى مدى زمانها. مرجع هذا إلى أن التجريدات الفكرية والشعارات العامة تسمح بأن يلتقي عليها أو تحتها أكثر الناس اختلافاً في فهم مضمونها العيني وكيف يتجسد الواقع . ويبدأون زحاماً ملتقين على غايات مجردة أو تحت شعارات عامة ثم إذا بكل منهم يحاول أن يجسدها في الممارسة على الوجه الذي فهمها منذ البداية. فإن اختلفوا وأرادوا الرجوع إلى أفكارهم أو شعاراتهم يحتكمون اليها أيهم أصدق فهما خذلتهم الأفكار المجردة ولم تستطع الشعارات العامة أن تحكم فيما بينهم لأنها من حيث هي عامة ومجردة تكون قابلة في الممارسة لتأويلات مختلفة . فيختلفون ويفترقون يتهم كل منهم رفاق الأمس في مدرسته الفكرية بأنه قد ارتد عن منطلقاته أو خان التزامه والواقع أن أحداً لم يرتد ولم يخن وانما التقوا جميعاً على مقولات فكرية مجردة حولوا رموزها الى شعارات عامة بدون الانتباه الى أنها على هذا الوجه المجرد العام ، أو بسبب هذا التجريد العام ، فاشلة منذ البداية في أن تحفظ وحدتهم حتى لو كانت افكاراً صحيحة تحولت الى شعارات مناسبة .

ان الحرية- مثلاً- غاية غير منكورة للتطور الاجتماعي في كل المجتمعات . وهي شعار ترفعه كل القوى حتى التي تستهدف غايات متناقضة ويدعيها كل واحد غاية له حتى ولو كان

مستبداً . وهي بهذا التجريد وحده ، بصلاحيتها أن تكون شعاراً لغايات قوى متناقضة في كل المجتمعات لا تصلح موضوعاً لالتزام قوى مفرزة بتحقيق غاية محددة في مجتمع معين . وعندما يرتفع هتاف : " تحيا الحرية " لا يدّخر أحد طاقته ليكون صوته أعلى الأصوات . وهذا يعني أن الهتاف للحرية ، بالرغم من دلالته الصحية والصحيحة ، لا يتضمن أي التزام بتحقيق الحرية . لا لأن الهاتفين لا يريدون الحرية ولكن لأن الحرية كغاية مجردة ، وان كانت صحيحة ، لا تصلح موضوعاً للالتزام بها في الممارسة والاحتكام اليها عند الاختلاف . إنما تصبح كذلك عندما تغادر هذا المستوى المجرد لتقع على مجتمع معين فيتحدد مضمونها العيني ، من واقع القيود المفروضة على حركة التطور فيه . ان كانت قيوداً مفروضة من الخارج فهي استعمار أو من الداخل فهي استبداد . وإن كانت قيوداً سياسية فهي ديكتاتورية أو قيوداً اقتصادية فهي استغلال ... الخ . وفي كل حالة تتحدد قوى القهر التي يجب أن تسحق وموضوع القهر الذي يجب ان يلغى فتوجد فعلاً الغاية " العينية " للالتزام بتحقيق الحرية . عندئذ لن يكون غريباً أن تفرز قلة ملتزمة من بين الكثرة الهاتفة . ولكن تلك القلة تكون عندئذ أقدر على تحقيق غايتها لأنها ملتقية على مضمون قابل للالتزام به والاحتكام اليه فلا تفترق . بهذا التحديد العيني تصبح الحرية نظرية قادرة على تحقيق الوحدة الفكرية بين الناس في ساحة الممارسة وعلى مدى زمانها .

وهي لا تتحدد على هذا الوجه إلا منسوبة الى مجتمع معين .

وليس الأمر أقل وضوحاً بالنسبة الى " الوحدة " كغاية بل انه أوضح .

ذلك لأن الوحدة السياسية ليست غاية تقدمية للجهد الانساني في كل المجتمعات ولا حتى في كل الأمم، بل هى غاية مقصورة على المجتمعات القومية المجزأة (الأمة العربية ، المانيا ، كوريا ، الصين ... الخ) وبينما يكافح التقدميون في تلك المجتمعات الممزقة لحل مشكلة التجزئة بتحقيق وحدتهم القومية تعتبر الدعوة الى الوحدة في فرنسا أو انجلترا أو روسيا عبثاً. وتكون عابثة أية نظرية لخدمة حركة التطور الاجتماعى في أي من تلك الأمم تعني ولو مجرد عناية بتحديد " الوحدة " غاية يجب أن يتجه الجهد الإنساني الى تحقيقها . انها متحققة فهى ليست مشكلة عندهم . وعندما تتحقق الوحدة السياسية للأمة العربية أو المانيا... الخ تنقضي كغاية. ولكنها الى أن تتحقق ، تقدم دليلاً حياً على عقم التجريد الفكري الذي يتجاهل التجزئة مهما تشدق بالكلمات الكبيرة عن التطور والتقدم والحرية والاشتراكية... الخ . إذ أن أية نظرية تزعم أنها تخدم قوى التقدم والحرية والاشتراكية ... الخ في الوطن العربي أو في المانيا أو في كوريا أو

في الصين ... ثم تجهل أو تتجاهل مشكلة التجزئة تكون بالنسبة الى قوى التطور والتقدم ... الخ في تلك المجتمعات تجريداً فكرياً معلقاً فوق الواقع وبعيداً عن الحياة فيه ولو كانت صحيحة في مستواها المجرد . صحيحة بالنسبة الى الأمم عامة ولكنها غير صحيحة بالنسبة إلى الأمم الممزقة ان صلحت لالتقاء متعددين في مدرسة فكرية فانها لا تصلح أن تكون محلاً للالتزام بها في الممارسة والاحتكام اليها عند الاختلاف فيفترق الذين التقوا عليها فكريا عندما يواجهون مشكلات التجزئة في ساحات الممارسة وعلى مدى زمانها .

من هنا لا تكون الوحدة السياسية غاية إلا منسوبة الى مجتمع معين .

واخيراً يقول الاشتراكيون ، كل الاشتراكيين ، أن الاشتراكية هي " الغاء استغلال الانسان لأخيه الإنسان " . وهو قول صحيح تماما على مستواه الانساني المجرد . غير أن هذه صيغة بدون مضمون عيني ما دامت مجردة . وحولها قد يلتقي ملايين الناس الذين يريدون – فيما يعلنون – الغاء استغلال الانسان لأخيه الإنسان . ونكون في مواجهة زحام من " الاشتراكيين " ما دامت الاشتراكية بهذا المفهوم المجرد لا تلزم ايا منهم بان يؤدي في واقعه الاجتماعي عملاً معيناً . فيختلفون في التطبيق لان كلا منهم يفهم الاشتراكية التي هي الغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان على ما يريد ويحاول أن يجسدها في الممارسة طبقاً لفهمه . فان عادوا الى " الاشتراكية " التي جمعتهم حول مفاهيم مجردة ليحتكموا اليها أيهم أصح فهما وأصدق وعداً خذلتهم الأفكار الكبيرة المجردة من مضمون عيني . ولن يجدي عندئذ أن يتهم أحد رفاقه بالردة أو خيانة الاشتراكية . لا ردة هناك ولا خيانة ، وانما تجريد فكري عاجز منذ البداية عن أن يحفظ وحدة القوى التي تلتزمه . إنما تكون الاشتراكية ذات مضمون عيني عندما نعرف من هو ذلك الانسان الذي يستغل غيره لنلتقي ثم نلتزم برده . ومن هو ذلك الإنسان الذي يستغله غيره لنلتقي ثم نلتزم بتحريره . وما هو موضوع الاستغلال لنلتقي ثم نلتزم بالغائه .. عندما تتحدد هذه المضامين نكون أمام نظرية اشتراكية صالحة للالتقاء عليها بين متعددين والالتزام بها في الممارسة والاحتكام اليها عند الاختلاف .

وهي لا تتحدد على هذا الوجه الا منسوبة إلى مجتمع معين .

كيف؟

أليست الاشتراكية واحدة وإنما تختلف الطرق اليها وتتميز تبعاً لاختلاف وتميز المجتمعات ؟ يمثل هذا السؤال وجبة مفضلة لدى الذين يأكلون الكلمات ويجترونها ثم يحاولون

اطعامها الناس الاخرين . فالطرق التي تشقها المجتمعات إلى المستقبل التقدمي مختلفة ومتميزة . هذا لا شك فيه . ولكن الاشتراكية

هي أيضاً نظام اجتماعي ، أفضل نظام اجتماعى، يمكن المجتمعات من شق طريقها الى المستقبل التقدمى . انها هي بذاتها طريق ، أفضل طريق ، الى الغاية الثابتة لحركة التطور الاجتماعى : " اشباع الحاجات المادية والثقافية المتجددة أبداً " . وهذا لا ينفى ان تكون بذاتها غاية تختلف الطرق اليه عندما تكون مفتقدة في النظم الاستغلالية . ويصح القول بأن ثمة طرقاً مختلفة الى الاشتراكية . ولكن ما أن يسقط النظام الاستغلالي حتى يصبح النظام الاشتراكى بذاته طريقاً الى الرخاء والحرية . فيصح عليه القول بان ثمة طرقاً اشتراكية مختلفة الى الرخاء والحرية ويكون من المهم لحفظ وحدة الاشتراكيين الذين يشقون طريقهم الى الاشتراكية أن يعرفوا ، منذ البداية ، فيم ستكون الاشتراكية مختلفة عندما تتحقق فتصبح طريقاً مختلفاً . كما أنه لا ينفي أن ثمة مضامين مميزة للنظام الاشتراكي وبالتالي مشتركة بين كل النظريات الاشتراكية. ولكن الاشتراكية لا تكون صالحة للالتقاء عليها والالتزام بها والاحتكام اليها في مجتمع معين ان كانت مقصورة على تلك المضامين المشتركة التي تصح بالنسبة الى كل المجتمعات وانما بتلك المضامين العينية التي يلتزم الاشتراكيون بتحقيقها في واقعهم الاجتماعي المتميز والتي لا تمكن معرفتها إلا منسوبة الى مجتمع معين . الطرق الى الاشتراكية مختلفة. نعم . والاشتراكية بمعنى الغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان واحدة . نعم . ولكن الاشتراكية بهذا المعنى لا تلزم أحداً بشىء معين فهي تجريد فكري عاجز عن أن يحقق الوحدة بين القوى التي تلتزمه . ولا تكون الاشتراكية ذات مفهوم ملزم إلا اذا نسبت الى مجتمع معين .

مؤدى هذا جميعاً أن ثمة وظيفة للفكر عندما يكون في خدمة قوى التطور الاجتماعي هي تحقيق الوحدة الفكرية بينها. وهو لا يستطيع أن يؤديها إلا اذا حدد لتلك القوى غايات صالحة للالتقاء عليها والالتزام بها والاحتكام إليها . وهي لا تكون كذلك إلا إذا كانت منسوبة الى مجتمع معين . ومنه ندرك ان لكل مجتمع نظرية خاصة بتطوره .. وانها لا تكون صالحة لخدمة قوى تطويره إلا اذا كانت خاصة به . وان النظريات الصالحة لخدمة قوى التطور الاجتماعي متعددة ومتميزة تبعاً لتعدد وتميز المجتمعات . وان الزعم بان ليس ثمة إلا نظرية واحدة تلتزمها كل قوى التطور في كل المجتمعات تجريد فاشل . فان قيل انها واحدة ولكن ثمة فروق في التطبيق نقول أن التطبيق هو الذي يقدم المضمون العيني للأفكار المجردة ، وتلك الفروق هي التي تحدد مضامين الالتزام في الممارسة، وهي التي يحتكم اليها عند الاختلاف ، فهي التي تضفي على الافكار

المجردة المقدرة على حفظ وحدة الملتزمين بها في الممارسة وعلى مدى زمانها . وبدون تلك الفروق تظل الافكار المجردة فاشلة حتى لو كانت صحيحة .

والواقع ان ليس كل فكر مجرد فشلاً . اذ يتوقف الامر على الغاية التي يستهدفها كل مجتهد من طرح افكاره . فقد يكون مرجع التجريد الى التخصص في الدراسات الفكرية المجردة . أولئك مفكرون وعلماء و فلاسفة لا يلزمون أحداً ما يقولون . وقد يكون مرجعه إلى إرساء مقدمات مجردة تمهيداً للاقتراب بها من الواقع فلا تؤخذ المقدمات المجردة في عزلة عن نتائجها العينية . وقد يكون التجريد إيضاحاً للاصول الفكرية لمواقف عينية غير مجردة فتكمل هذه دلالة تلك . انما التجريد الفكري الفاشل في أن يكون ضابط حركة هو الذي يزعم أن المقولات المجردة صالحة للالتقاء والالتزام والاحتكام فيدعو الناس إلى الالتقاء عليها والإلتزام بها والاحتكام إليها . هو الذي يستغني بالعام عما هو خاص ويشد انتباه الناس في مجتمع معين إلى غايات إنسانية عامة موهماً اياهم بان في ذلك غنى لهم عن الانتباه إلى الغايات التي يحددها واقعهم الاجتماعي " كما هو " .

ومن السهل أن ندرك أنه عندما يكون التجريد الفكري على هذا الوجه الذي يستغني به صاحبه عن نسبته الى مجتمع معين وترجمته الى غايات عينية يكون منطويا على هروب من الخاص حيث يمكن الالتزام لتقوم المسؤولية الى العام حيث لا التزام ولا مسؤولية . أما لماذا يهربون ؟ ... فلأن التجريد الفكري يسمح للقادرين عليه بأوسع مجال لاستعمال ملكاتهم الفكرية بدون التزام. ويمكنهم من أن يحتفظوا في جعبتهم بأكثر التقديرات تناقضا لذات الافكار المجردة التي سبق أن طرحوها. ان التجريد الفكري بالنسبة اليهم نوع من التأمين ضد المسؤولية أمام القوى القادرة على المساءلة في مجتمعاتهم. وكيف تمكن مساءلة المتحدثين الداعين الملتزمين " النضال " من أجل التقدم أو الحرية أو الاشتراكية بدون أن يقولوا " أين؟ " على وجه التحديد يلتزمون النضال من أجلها ؟.. هل يمكن أن يوجد مثل هؤلاء المتجردين ؟ لا . لا يوجد ولا يمكن أن يوجد بشر " مجردون " من واقع اجتماعي معين . وانما توجد أفكار مجردة . وهذا يعني أن لكل متحدث أو داعية الى الالتزام بافكار مجردة " موقفا خاصاً " ، من ترجمتها في الواقع الاجتماعي الذي يتحدث ويدعو الناس الى الالتزام فيه . ولكنه يخفيه . ألا يقولون أن ليس ثمة إلا اشتراكية واحدة ثم يخفون ما بأنفسهم فلا يقولون شيئاً عن تلك الاشتراكية الوحيدة ؟ ألا يتحدثون عن التقدم الاجتماعي ثم لا يقولون شيئاً عن الإقليمية ؟ الا يدعون الى النضال من أجل التحرر ثم لا يقولون شيئاً عن الوجود الصهيوني في فلسطين ؟ . ان وراء الأفكار المجردة ، إذن ، مواقف خفية من

الواقع الاجتماعي . يخفونها ربما لأنم يريدون ان يستدرجوا الناس الى قبول مقولاتهم الفكرية المجردة التي قد تكون صحيحة على مستواها الانساني العام ، حتى إذا ما أعلن الناس التزامهم وظنوا هم انهم قد قطعوا على الناس سبل التراجع طرحوا عليهم ، أو باسمهم ، ما كان خفياً . فإذا بالإشتراكية الوحيدة هي الماركسية ، وإذا بالتقدم الاجتماعي يقوم على التجزئة ، وإذا بالتحرر قابل للتحقق في جوار اسرائيل . إنه تدليس ولكنه أيضاً هروب من مسؤولية الصدق مع النفس ومع الناس . ولا بد للكاذبين من أن يختلفوا فيفترقوا .

على أي حال فان حديثنا الذي بدأ بالمقولات المجردة عن قوانين تطور المجتمعات ، ثم غادرها الى الحديث عن منطلقات التطور الاجتماعي في نوع خاص من المجتمعات هو المجتمع القومي، لا بد له من أن يلتقي بالواقع وهو يحدد غايات التطور فينسبها الى مجتمعنا. وهكذا لا نستطيع أن نحدد لجهودنا غايات قابلة للالتقاء عليها والالتزام بها والاحتكام اليها إلا منسوبة الى أمتنا العربية . أن يكن التطور فهو التطور العربي . وأن يكن التقدم فهو التقدم العربي . وأن يكن التحرر فهو التحرر العربي . وأن تكن الوحدة فهي الوحدة العربية . وان تكن الاشتراكية فهي الاشتراكية العربية . حتى لو كان الطريق الى الاشتراكية فهو الطريق العربي الى الاشتراكية العربية... الخ . وعندما يصبح كل هذا واضحاً في الممارسة الفعلية قد نستغني بدلالة المواقف العينية عن دلالة الكلمات المميزة . ولكننا في مرحلة الالتقاء الفكري قبل الالتزام وقبل الممارسة لا نستطيع إلا أن نميز غاياتنا بنسبتها الى مجتمعنا فهي غايات عربية أيا كان مضمونها ليعرف كل واحد منذ البداية انه ملتزم ومسؤول أمام جماهير هذه الأمة بحل مشكلات التطور الاجتماعي في هذه الأمة، كما يحددها الواقع الموضوعي في هذه الأمة . على ان يكون مفهوماً تماماً ان ليس في هذا التخصيص ما يعارض او ينكر او ينفي القيمة الثقافية للفكر المجرد عن التطور أو التقدم أو الحرية أو القومية او الاشتراكية . وليس فيه ما يعارض أو ينكر أو ينفي المضامين المشتركة بين كل النظريات عن التطور أو التقدم أو الحرية أو القومية أو الاشتراكية . تماماً كما ان كوننا عربا لا يتعارض او ينكر او ينفي اننا بشر . وانه- على سبيل القطع - ليس تحديا بنظرية مخترعة في التطور او التقدم او الحرية او القومية او الاشتراكية - انما هو - ببساطة- مغادرة للتجريد الفكري المعلق فوق واقعنا الاجتماعي البعيد عن الحياة فيه والتقاء بواقع امتنا العربية تتحول به افكارنا المجردة عن التطور والتقدم والحرية والقومية والاشتراكية الى غايات عينية نستطيع ان نلتقي عليها ونلتزم بها ونحتكم اليها في ساحات الممارسة وعلى مدى زمانها .

به نجيب على السؤال : " أين؟ .. " الذي تعلمنا من جدل الإنسان أن نطرحه على أنفسنا ونحن نحاول أن نفهم الواقع أو نحاول تطويره . وفيه نطبق أول دروس التطور الاجتماعي : " ان التطور الاجتماعي يبدأ من الواقع الاجتماعي كما هو . بالمجتمع كما هو . بالبشر في واقعهم المعين كما هم . ويكون علينا، أول ما علينا ، ونحن نحاول معرفة واقعنا لنطوره ان نعرف معرفة صحيحة، ونحدد بدقة، واقعنا الاجتماعي . أن نجيب على أول الأسئلة التي يطرحها التطور الاجتماعي : ما هو مجتمعنا؟.. وأن نحتفظ به كما هو . وأن نحافظ عليه كما هو . وان نتعامل معه كما هو . سواء أعجبنا أو كان منا من يتمنى لو لم يكن منتمياً اليه " .

ولقد عرفنا أن ثمة سؤالاً آخر علينا ان نجيب عليه حتى نستطيع ان نطوّر واقعنا هو السؤال : "متى؟ ..." وهو سؤال يفرض ذاته بقوة عندما نكون بصدد تحديد غايات علينا ان نحققها . في الواقع العربي حتى يتطور . ذلك لأن المستقبل لا نهاية له . وهو " تصور لا يحده قيد من الزمان أو المكان ولا قيد ولا حد لما يتمناه الإنسان لنفسه فيشعر بالحاجة اليه. انه يصوغه كما يريد من تجاربه أو من تجارب غيره في واقعه الاجتماعي أو مما يعرف عن واقع الناس في المجتمعات الأخرى " . ومن هنا فحتى ونحن نضع أقدامنا على واقع اجتماعي معين هو الامة العربية يبقى باب الهروب من الالتزام والمسؤولية مفتوحاً أمام الذين يغادرون التجريد الفكري في المكان الى التجريد الفكري في الزمان، ويحددون للجهد الإنساني في الوطن العربي غايات " رائعة " ولكنها غير صالحة للالتقاء عليها بين متعددين والالتزام بها في الممارسة والاحتكام اليها عند الاختلاف . ان لعبة التجريد، اذن، ما تزال قائمة بدون قاعدة وبدون حكم ولو حددنا لها المساحة العربية. وحيث لا قاعدة ولا حكم لا التزام ولا مسؤولية. وكيف مساءلة " المبشرين " ، بأمة عربية متحررة كالسويد ، ديمقراطية كانجلترا، مثقفة كفرنسا، غنية كأمريكا ، صناعية كاليابان ، اشتراكية كروسيا ، ثورية كالصين، روحية كالفتيكان، إنسانية كأيام الراشدين ؟ .. كيف تمكن مساءلة الذين يعدون الفلاح العربي بنماذج الحياة التي لمسوها يوم أن كانوا مبعوثين أو سائحين أو عرفوها من الكتب المترجمة وافلام السينما المستوردة : منزل مكيف، وسيارة فارهة، وثلاجة متخمة، وتلفزيون ملوّن، ومكتبة عامرة ، ثم ملعب ملحق بحديقة منزله فيمارس فيه رياضته المفضلة ؟.. أليست هذه هي غاية " المباراة السلمية " بين النظم الاجتماعية المختلفة . لا أحد إذن في الوطن العربي لا "يتمنى" أن تتحقق له كل هذه الوعود . انها غير مرفوضة فليطمئن الذين لا يكفون عن الدعوة اليها . ولكن لا أحد في الوطن العربي يستطيع أن يسائل الواعدين بها عن فشلهم في تحقيقها . لأن الوعد بتلك الغايات " الرائعة " لا يتضمن التزاماً بشيء عيني يجب

ان يتحقق في المرحلة التاريخية الراهنة من تطور الامة العربية لا يتضمن موضوعاً عينياً صالحاً للالتقاء عليه بين متعددين والالتزام به في الممارسة والاحتكام اليه عند الاختلاف . قد يلتقي عديدون في مدرسة " للتبشير " من مدارس أحلام اليقظة ولكنهم ثم عندما يفيقون ليبدأو الممارسة سيجدون أن بين الواقع العربي وبين تلك الغايات الرائعة زماناً طويلاً لم يعرفوا من احلامهم كيف يقطعونه فيحاول كل منهم أن يقطع طريقه بطريقته فيختلفون وتخذلهم الاحلام عند الاحتكام اليها فيتمزقون . إن المثال الحي على هذا، بالاضافة الى الداعين الى " طريقة الحياة الامريكية " هم الشيوعيون . ماذا يعني ان يقول أي عربي اني شيوعي؟.. أو يعلن أي عربي انه يلتزم ويناضل من أجل الشيوعية ؟ .. يعني أنه يلتزم ويناضل من أجل ان يتحول الوطن العربي من البداوة والزراعة الى مجتمع صناعي ، ثم يفيض الانتاج فيه الى درجة ان كل عربي يستطيع ان يحصل على ما يريد بصرف النظر عما يعمل ، ثم تزول التناقضات بين الناس وبين المدن والقرى ويصبح الشعب العربي جماعة من الأخوة المتحابين المتعاونين الآمنين فلا يحتاجون الى جيش ولا إلى شرطة ولا الى محاكم ولا الى قانون ولا إلى دولة . نستطيع أن نقول ان هذا مجتمع وهمي لا إنساني وبالتالي فهو غير قابل للتحقق . لأنه قائم على فرض غير صحيح هو أن حاجات الناس قابلة للتوقف عند درجة معينة فيمكن اشباعها بفائض الانتاج مرة واحدة وإلى الأبد بينما حاجات الناس متجددة أبداً . قد يفيض الانتاج في سلعة فيستطيع كل واحد أن يأخذ منها حسب حاجته بدون توقف على عمله ولكن حاجته إلى سلع جديدة لن يتوقف أبداً . لأنه " لا يستطيع أي انسان أن يكف نفسه عن الحاجة أو أن يشبع حاجاته المتجددة أبداً . إذ حتم على الانسان، بحكم قانونه النوعي ، أن يظل أبداً مفتقداً حرية جديدة باحثاً عن حريات متجددة " . وقد يهم مثل هذا الحوار جماعة المثقفين في الوطن العربي . وقد يكون حواراً مفيداً على مستواه المجرد . ولكن الواقع العربي يكون في انتظار الاجابة على سؤال آخر . أنه : إلى متى ينتظر الكادحون العرب مجتمعهم الشيوعي الموعود ؟ متى تتحقق تلك الجنة؟ ... بعد الف عام ، الفين ... مائة ، مائتين ؟ ... إن الجوعى لا يصبرون أكثر من أعمارهم فلنكن إذن جادين

في الحديث إليهم ، وليقل ذلك المواطن العربي الفخور بانتمائه إلى أهل الجنة ما الذي يلتزم في مواجهة الجماهير العربية المحرومة بتحقيقه في الواقع العربي المتخلف؟.. إن كانت الاشتراكية فهذا تعبير قابل للفهم عن غاية قابلة للالتزام بها . فهو إذن اشتراكي . ويكفي أن يكون اشتراكياً . ولايهم أحد في الوطن العربي إلا أن يكون اشتراكياً . ولن يحاسبه أحد إلا على قدر ما يوفي بالتزامه الاشتراكي . أما عندما ينفي أنه اشتراكي ليؤكد أنه شيوعي فإننا نكون

في مواجهة هارب مثالي من متاعب الواقع إلى نعيم الأحلام . وهي قضية خاصة. والحق انه إذا لم يكن التبشير الهارب من الواقع حالة مرضية تستحق العلاج فهو موقف استغلالي يستحق الانتباه . فالغالب أن الواعدين بكل تلك الغايات الرائعة منها والطوباوية لا يحملون أحلاماً فارغة تماماً من غايات عينية . وكثيراً ما تكون غاياتهم إغراء أحلام الجماهير المحرومة وجمع المحرومين، و هم كثرة في الوطن العربي وفي المجتمعات المتخلفة، حول "المبشرين " ليرتقي المبشرون على آلام المحرومين فيصبحوا قادة بدون أن يلتزم القادة بشيء معين يستطيع المحرومون أن يحاسبوهم عليه، فهو تأمين آخر ضد المسؤولية .

إن هذا ليس إدانة لأحلام البشر حتى لو كانت غير قابلة للتحقق، وليس رفضاً للطموح الانساني حتى لو كان بعيداً . إذ أن الاحلام الرائعة والطموح البعيد والتطلع إلى مكان في الجنة قد تكون حوافز قوية على مغالبة متاعب تطوير الواقع الاجتماعي ولكنه إدانة ورفض " للمثالية " التي تفرض الافكار المجردة على الواقع وتتجاهل الحد الزماني لحركة التطور الاجتماعي فتحيل " الاحلام المجردة " الى غايات مطلوبة في غير زمانها فلا تفعل إلا أن " تخدر " الناس فلا ينتبهون إلى مشكلات واقعهم في زمانهم، أو تبدد الجهد الانساني في محاولات عقيمة لتحقيق ما لا يتحقق إلا في زمانه . انه - ببساطة أيضاً - عودة بعد الحلم الرائع إلى الواقع . وهو تفرقة بين الغايات لا من حيث استجابتها لما يتمناه الناس بل من حيث صلاحيتها للالتقاء والالتزام والاحتكام . وهي لا تكون كذلك لمجرد انها منسوبة الى الأمة العربية بل أيضاً بان تنسب إلى الأمة العربية في مرحلة تطورها الراهنة . بهذا تلتقي افكارنا المجردة في الزمان بالواقع العربي في زماننا فتتحول إلى غايات عينية نستطيع أن نلتقي عليها ونلتزم بها ونحتكم إليها في ساحات الممارسة وعلى مدى زمانها .

وبه نجيب على السؤال : " متى؟ ... " وفيه نطبق ما تعلمناه : " أن التطور الاجتماعي لا يتم بمحاولة تحقيق كل ما يريده الناس بل بتحقيق ما يمكن تحقيقه فعلاً مما يريدون في مجتمع معين في وقت معين. وقمة النجاح هو تحقيق كل الممكن . ويكون علينا أن نكتشف هذا الممكن موضوعياً في كل وقت " .

٣٥- لماذا؟

هذي هي أمتنا العربية في النصف الثاني من القرن العشرين .

فما الذي يجب على الشعب العربي أن يحققه في الواقع الاجتماعي حتى تتطور الأمة العربية؟.. إن السؤال بهذه الصيغة ينذر باننا على شفا مزلق خطير ... نعود عليه مرة اخرى الى التجريد الفاشل : الاختفاء وراء الشعب هروباً من المسئولية. فنحن نحاول أن نلزم الشعب افكارنا الخاصة فنوجب عليه أن يحقق في الواقع العربي ما نريد نحن أن يتحقق . حتى إذا لم يتحقق كان الشعب هو المسئول عن الفشل . وهي لعبة تجريدية قديمة يتقنها الكثيرون في الوطن العربي فيسقطون إرادتهم على إرادة الشعب العربي قبل أن يقول الشعب العربي كانت فيما يريدون . فترى الاقليميين يتحدثون باسم الأمة العربية، والمتخمين يتحدثون باسم الجائعين، ويعلن المستبدون ما يريدون باسم الشعب، ويحترف "البورجوازيون" الحديث باسم العمال الكادحين . لنصحح السؤال إذن ليكون : ماالذي يجب علينا أن نحققه في الواقع العربي حتى تتطور الأمة العربية؟

وهو تصحيح نغادر به - نهائياً – التجريد الفكري وتتضح به أكثر من ذي قبل ماهية نظريتنا . انها ليست مجرد نظرية في التطور الاجتماعي ، أو التطور القومي ، أو التطور العربي ، بل هي- على وجه التحديد- نظرية القوى العربية التي تلتقي عليها وتلتزم بها وتحتكم اليها في عملها لتطوير الواقع العربي. وهي في هذا مثل كل المقولات الفكرية ، لا تغادر التجريد مغادرة نهائية ولا تلتقي بالواقع الاجتماعي التقاء كاملاً إلا إذا تجسدت في بشر يلتقون عليها ويلتزمون بها ويحتكمون إليها فتصبح نظريتهم وتؤدي فيهم وظيفتها كضابط للعمل واداة لتحقيق الوحدة الفكرية بينهم في ساحات الممارسة وعلى مدى زمانها. وعندما لا تجد أية مقولة فكرية، ولو كانت عبقرية، بشراً عاملين يلتقون عليها ويلتزمون بها ويحتكمون إليها تبقى معلقة فوق الواقع الاجتماعي بعيدة عن الحياة فيه . فتبقى قيمتها ، إن كانت لها قيمة، مقصورة على فائدتها الثقافية .

وكما لا بد أن نتوقع تضعنا مغادرتنا النهائية للتجريد الفكري والتقاؤنا الكامل بالواقع العربي في مواجهة عديد من الاسئلة الدقيقة التي يتعين على نظريتنا أن تجيب عليها إجابات واضحة . انها ذات الأسئلة التي كان التجريد الفكري مهرباً من مواجهتها . أول تلك الأسئلة هو : لماذا نختار " نحن " غايات تلزم انفسنا بتحقيقها في الواقع العربي ؟ وهو سؤال استنكاري يتضمن

اعتراضاً على أن تتصدى فئة من الشعب العربي لاختيار غايات لا لتحققها في " شئونها الخاصة " ولكن لتحققها في الوطن العربي كله للشعب العربي كله. لعشرات الملايين من البشر لا يعرفونهم . إن لكل أصحاب نظرية يجسدونها التقاء والتزاماً واحتكاماً مبررات يستطيعون أن يجيبوا بها على السؤال : لماذا اخترنا ؟... وتتضمن النظرية عادة تلك المبررات . فهم يقدمون من افكارهم مبررات اختيارهم . ولا اعتراض على هذا . ولكن السؤال الاعتراضي منصب على أن يختاروا للأمة العربية . ما هو مصدر حقهم في أن يختاروا، وهم فئة محدودة من الشعب العربي مهما كثر عددهم ، غايات لتطور الأمة العربية كلها ؟ هل هو فضول قد يرد أم تسلط يجب أن يرد؟ ... انها اسئلة لا بد للنظرية من أن تجيب عليها قبل أن تحدد للقوى التي تجسدها غايات يلتزمون بتحقيقها في الواقع العربي . ذلك لأنهم يواجهون في الممارسة جماهير أمتهم بالتزامهم السابق بتحقيق غايات عينية في الواقع الاجتماعي الذي هو واقع هذه الجماهير وحياتها . وتلك علاقة لا ينبغي أن تبقى معلقة بدون بيان لماهيتها يعرف به كل واحد لماذا يفعل بنفسه ما يفعل ليغير ويطور حياة الناس . ولنعرف لماذا نختار نحن للأمة العربية ولا نختار لأنفسنا ؟ ..

ان الاجابة سهلة . فقد سبق أن عرفنا من جدل الانسان ، " ان الواقع الاجتماعي هو الذي يسهم في اثارة المشكلات في المجتمع . لأن الواقع (حصيلة الماضي) الذي يناقض ما يريده الانسان هو- هنا- واقع اجتماعي . ومؤدي هذا انه لا وجود في المجتمع لما يسمى المشكلات الخاصه . إن كل المشكلات التي يواجهها أي انسان في حياته هي مشكلات اجتماعية في حقيقتها الموضوعية . بحيث لا يمكن فهمها فهماً صحيحاً إلا على ضوء الواقع الاجتماعي الذي اسهم في اثارتها أو الا من حيث هي تعبير عن تناقض قائم بين الواقع الاجتماعي كما هو وبين ما يريده الانسان فيه ". (فقرة ١٨) . وعندما طبقنا هذه القاعدة الموضوعية على مجتمعنا العربي قلنا أن الأمة العربية " عندما اكتملت تكويناً كانت بذلك دليلاً موضوعياً غير قابل للنقض على أن ثمة وحدة موضوعية ، قد نعرفها وقد لا نعرفها، بين كل المشكلات التي يطرحها واقعنا القومي أيا كان مضمونها، وانها، بهذا المعنى مشكلات قومية لا يمكن أن تجد حلها الصحيح إلا بامكنيات قومية وقوى قومية في نطاق المصير القومي " (فقرة ٢٣) .

نحن ، إذن ، نختار للأمة العربية لا تفضلاً ولا تسلطاً بل لأننا لا نستطيع إلا أن نختار للأمة العربية بحكم وحدة المصير القومي ، ولأن الذين يختارون لأنفسهم في عزلة عن مصير مجتمعهم فاشلون. ونعرف أن الواقع الموضوعي الذي يربط مصير كل واحد من الشعب العربي بمصير أمته يحول دون أن يختار أحد لنفسه . إنه عندما يختار لنفسه مستهدفاً حل مشكلاته التي

يعرفها يكون قد اختار للأمة العربية بدون أن يعرف ولو لم يختر سوى الانتحار الذي يحرم أمته من جهده في خدمة تطورها . وكما انه من الجبن أن ننكر أننا نحن وليس الشعب العربي الذين نختار الغايات التي نلزم أنفسنا بتحقيقها في الواقع العربي ، يكون من النفاق أن نخفي اننا نختار للأمة العربية وليس لأنفسنا فقط . ونحن لا نريد أن نكون فاشلين أو جبناء أو منافقين ، ولا نريد أن يمر بخاطر أحد منا ، أو أحد غيرنا إننا نختار لأمتنا تفضلاً أو تسلطاً . لهذا نقول : ما دمنا ننتمي الى الأمة العربية ، وهي مجتمعنا الذي يحدد مصيرنا في مصيره ، فإننا لا نستطيع إلا أن نختار للأمة العربية كلها غايات نلتزم نحن بتحقيقها ومن حقنا أن نختار لأمتنا العربية كلها لأن الاختيار لأنفسنا دون الأمة العربية التي ننتمي إليها مستحيل . ثم نضيف إننا إذ نرفض الاعتراض على حقنا نحن في أن نختار لأمتنا العربية كلها غايات نلتزم نحن بتحقيقها لأن الاختيار لأنفسنا مستحيل فإنه من المستحيل علينا ، بحكم نظريتنا ذاتها ، أن نعترض على حق غيرنا من أبناء الأمة العربية في أن يختاروا لأمتهم ما يشاءون من غايات يلزمون أنفسهم بتحقيقها مهما تكن تلك الغايات مختلفة عن غاياتنا . هذا مع إننا نعلم علم اليقين إنهم عندما اختاروا بأنفسهم ما اختاروا لأمتهم قد اختاروا لنا أنفسنا إذ نحن بعض أبناء الأمة العربية . ان هذا حقهم بحكم وحدة المصير القومي التي هي مصدر حقنا .

وسنعرف عند حديثنا عن الأسلوب الذى نحقق به غاياتنا كيف يحدد لنا هذا الذي نقوله الآن مواقف عينية في ساحات الممارسة.

ولنواجه سؤالاً آخر من الأسئلة الدقيقة التي تبدأ بـ " لماذا ؟ "..

أياً كان مضمون الغايات التي نختارها للأمة العربية ونلزم أنفسنا بتحقيقها في الواقع العربي ،" لماذا ؟ " نختارها هي بالذات دون غيرها ؟ لو كنا نختار لأنفسنا لكانت الإجابة سهلة : إننا نختارها لأنها الحلول الصحيحة للمشكلات الإجتماعية التي نشعر بها في أنفسنا . ولكننا نختار للأمة العربية . وتكون الإجابة السهلة هي : أن الغايات التي اخترناها للأمة العربية قد اخترناها وألزمنا أنفسنا بتحقيقها في الواقع العربي لأنها الحلول الصحيحة للمشكلات الإجتماعية في الوطن العربي . غير أن هذه إجابة يستطيع كل واحد أن يقولها فيزعم لنفسه أو لغيره أن الغايات التي اختارها لمجتمعه هي ، وحدها، الحلول الصحيحة للمشكلات الإجتماعية في مجتمعه ثم يوهم نفسه أو غيره بأنه قد أجاب على سؤال دقيق بقول مفيد . وهو غير صحيح . فما يزال السؤال الدقيق قائماً ولن يكون القول مفيداً في الإجابة عليه إلا إذا عرفنا لماذا تكون تلك

الغايات التي نختارها لأمتنا العربية هي دون غيرها الحلول الصحيحة للمشكلات الإجتماعية في الوطن العربي؟.

إنه أدق الأسئلة المطروحة على الفكر السياسي على وجه الإطلاق لأن الإجابة عليه تتصل إتصالاً مباشراً بحياة الآخرين من ملايين البشر الذين نختار لهم قبل أن نعرف رأيهم فيما اخترنا . أولئك الملايين من البشر الذين نزعم إننا ما اخترنا ولا التزمنا إلا من أجل حل مشكلاتهم الإجتماعية. وهو زعم ذو ثمن باهظ . فقد ندفع نحن حياتنا في سبيله وقد يدفع الاخرون حياتهم في سبيل ردنا عن سبيله. وعندما تكون الحياة والموت متوقفين على صحة الأفكار التي تضبط حركة البشر تكون المسئولية عن صحة الأفكار فادحة. وهي مسئولية لا يشعر بها المثاليون والماديون لأن النظريات المثالية والمادية تسمح لأصحابها بممارسة هوايتهم الخطرة والمفضلة معاً : الحديث نيابة عن الناس والتعبير عن مشكلات عشرات الملايين من البشر الذين لم يعرفوهم قط . فيجدون في المادية أو المثالية التي تختار للناس ما يريدون مهرباً مريحاً من مسئولية الإجابة على السؤال الدقيق .

أما نحن ، أصحاب نظرية جدل الإنسان ، التي تنكر أن يكون التناقض الجدلي قائماً في الفكر المجرد أو في المادة الصماء وتؤكد إنه قائم في الإنسان نفسه بين واقعه وبين إرادته فتدخل الشعور الذاتي بالحاجة عنصراً موضوعياً في تحديد المشكلة الإجتماعية ، فقد حرمت علينا نظريتنا أن ننسب الى الناس مشكلات لا يحسون بها في أنفسهم ، وعلمتنا " أن التطور الإجتماعي هو حل مشكلات الناس في المجتمع لا أكثر ولا أقل ، وأن " علينا ونحن نحاول أن نعرف ما الذي يجب أن نفعله لنطور واقعنا الإجتماعي أن نعرف مشكلات الناس معرفة صحيحة . مشكلات الناس بما فيهم نحن وليس مشكلاتنا نحن دون الناس . ونحن نعرفها بالمقارنة بين الواقع الإجتماعي كما هو وبين ما يريده الناس كما هو . ان المشكلة هي الفرق بينهما في المضمون والمدى " . وأن " التطور الإجتماعي ليس مجرد نمو خلال الإضافة بل ان كل إضافة ينمو بها المجتمع ويتطور هي حل لمشكلة إجتماعية واقعية فليس كل ما يحدث في الواقع الإجتماعي تطوراً " . منذ أن تعلمنا وعرفنا كل هذا أصبح مستحيلاً علينا أن نحدد لنا غايات نختارها للأمة العربية ونلزم أنفسنا بتحقيقها في الواقع العربي لمجرد إرادة تغيير الواقع أو لمجرد تغيير ما نريد نحن حلاً لمشكلاتنا التي نعرفها، بل أصبح علينا قبل أن نحدد تلك الغايات وقبل أن نلتزم بتحقيقها أن نعرف المشكلات الإجتماعية التى هي حلول لها . ومن واقع المشكلات تتحدد الغايات ونقدم الإجابة عن السؤال : لماذا اخترنا للأمة العربية ؟ .

٣٦- مشكلات التطور :

كيف نعرف المشكلات الإجتماعية التي يعانيها الشعب العربي فعلاً؟

يبدو طبقاً لنظريتنا اننا في حاجة الى استفتاء الشعب العربي في مشكلاته قبل أن نحدد لأنفسنا غايات تلتزم بتحقيقها في الواقع العربي حلاً لتلك المشكلات تتطور به الأمة العربية . ليس كذلك تماماً . فلو كنا قد استوعبنا تماماً جدل الإنسان لاستطعنا أن نفرق بسهولة بين نوعين من مشكلات التطور الإجتماعي . النوع الأول هي المشكلات التي يثيرها التناقض الجدلي المتجدد أبداً بين الواقع المادي وحاجة الانسان المتجددة أبداً . إنها مشكلات الإضافة والنمو التي تتوقف معرفة حلولها الصحيحة على معرفة ما يشعر كل إنسان بالحاجة إليه فعلاً ، وهو لا يعرف إلا من الناس أنفسهم . ففيهم أنفسهم يتناقض الواقع والحاجة وتثور المشكلة. وعندما نعرف مشكلات النمو التي يعانونها في أنفسهم ، عندما تعرف ماهية المضامين العينية الجديدة التي يريدونها لإشباع حاجاتهم المتجددة أبداً ، يمكن ، بعد هذا وليس قبله ، اكتشاف الحلول الصحيحة لتلك المشكلات كما هي محددة موضوعياً بامكانيات واقعهم . وهي حلول ستكون متجددة متنوعة متغيرة متزايدة أبداً لأن " تحرر الإنسان حاجته في موضوع معين يؤدي مباشرة الى حاجته في موضوع جديد. ولا يستطيع أي إنسان أن يكف نفسه عن الحاجة أو يشبع حاجاته المتجددة أبداً. إذ حتم على الانسان ، بحكم قانونه النوعي ، أن يظل أبداً مفتقداً حرية جديدة باحثاً عن حريات متجددة " . أما النوع الثاني فهي المشكلات التي يثيرها التناقض بين واقع إجتماعي معين وبين إرادة التطور. بين إرادة الناس حل مشكلات التقدم والنمو التي يشعرون بها في أنفسهم وبين واقع إجتماعي معين يحول بينهم وبين حلها . مشكلات التنمية قائمة، وإرادة حلها قائمة، وإمكانيات حلها قائمة، ولكن ذلك الواقع المعين يحول بين الناس وبين ما يريدون . وتكون هذه هي المشكلة الطارئة على حركة التطور المعوقة له . وتمكن معرفتها حيث تكون بدون حاجة الى الرجوع الى الناس . ذلك لانه يمكن، بدون حاجة الى استفتاء، معرفة ان كل إنسان يريد، من حيث هو انسان ، أن يحل مشكلاته بصرف النظر عن مضمون تلك المشكلات ، " إذ حتم على الإنسان بحكم قانونه النوعي أن يستهدف دائماً حريته". " كما يمكن ، بدون حاجة الى استفتاء، معرفة الواقع الإجتماعي الذي يحول بين الناس وبين تحقيق إرادتهم في التطور . يمكن معرفته عن الواقع الإجتماعي ذاته وهو قابل للمعرفة بدون استفتاء..

وعندما نعرف النقيضين نعرف المشكلة بدون استفتاء ، فنعرف أنها، أياً كان مضمونها، مشكلة حرية. ما يحول بين الناس وبين التطور . والتطور يتم بحل مشكلات التقدم والنمو كما عرفنا . ومن هنا فان المشكلات التي نسميها مشكلات حرية، من حيث أن التحرر هو حلها الصحيح ، تعنى أنه ثمة في الواقع الإجتماعي ما يحول دون التقدم والنمو الإجتماعي المتكافئ مع الإمكانيات المتاحة.

لهذا نسمى المشكلات الأولى مشكلات التنمية التي يحلها الناس بانتاج ما يحتاجون إليه من مضامين مادية أو ثقافية عن طريق توظيف إمكانياتهم المادية والبشرية المتاحة في مجتمعهم . ونفترض أن ثمة مجتمعاً متحرراً يواجه الناس فيه واقعهم ويطورونه بدون عائق . أما المشكلات الثانية فتسمي مشكلات التخلف. لا بمعناه الدارج أي التخلف عن المجتمعات الأخرى في سياق التقدم المادي الثقافي الذي يقاس ، عادة بمستوى المعيشة ، ولكن بمعناه الفني كما هو معروف في علم الاقتصاد السياسي ، أي عجز الناس في مجتمع معين عن توظيف كل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة فعلاً - في مجتمعهم .

المهم اننا لا نستطيع أن نعرف الحلول الصحيحة لمشكلات التنمية التي يكون من أثرها اشباع حاجات الناس إلى مضامين مادية و ثقافية معينة بدون معرفة ما يحتاج اليه الناس فعلا من الناس أنفسهم هذا طبعاً مع التجاوز عما نستطيع أن نعرفه من حاجاتهم الفسيولوجية إلى المواد الأساسية اللازمة مادياً لحفظ الحياة. أما مشكلات التخلف التي يكون من أثرها منع الناس من توظيف كل الامكانيات المتاحة في مجتمعهم لاشباع حاجاتهم فاننا نستطيع أن نعرفها بدون رجوع إلى الناس لأننا نعرف ان الناس يريدون دائماً اشباع حاجاتهم بما هو متاح فان لم يفعلوا فلا بد من أن ثمة ما يحول بينهم وبين ما يريدون .

واضح انها تفرقة في مصادر معرفة المشكلات الاجتماعية. بعضها مصدر معرفته هو الناس أنفسهم. وبعضها مصدر معرفته القوانين الموضوعية التي يخضع لها الناس حتما وتؤثر هذه التفرقة، بالتالي، في كيفية معرفة الحلول الصحيحة لها . بعضها لا يعرف إلا بعد الرجوع الى الناس لمعرفة ما يريدون من مضامين مادية أو ثقافية ، وبعضها يعرف بدون الرجوع الى الناس لأن مضمونه في كل الحالات هو تمكينهم من تحقيق ما يريدون . وهكذا يختلف في مواجهته كل منهما الاسلوب الذي نحدد به غاياتنا. نحدده في الاولى استناداً إلى ما نعرفه من الناس وحاجاتهم . ونحدده في الثانية استناداَ إلى ما نعرف من القوانين الموضوعية التي تضبط حركة الناس .

وستكون هذه التفرقة ذات أهمية كبيرة عندما نصل بالحديث الى تحديد الاسلوب الذي تتحقق به في الواقع العربي الغايات التي اخترناها للأمة العربية. ذلك لاننا وان كنا نلزم أنفسنا دائماً بتحقيق الحلول الصحيحة لمشكلات التنمية ومشكلات التخلف جميعاً إلا أن اسلوب تحقيق كل منها سيكون مختلفاَ .

وأخيراَ ، فينبغي أن ننبه إلى أن حل مشكلات التنمية هو الأصل لأن التطور هو الأصل في حركة المجتمعات بحكم حتمية القوانين الموضوعية التي تضبط حركتها من الماضي إلى المستقبل . فهي مشكلات مستمرة ومتجددة ومن حلولها المستمرة المتجددة تنمو المجتمعات وتتقدم . أما مشكلات التخلف فطارئة وبالتالي مؤقتة. وهي تعوق التطور ولكنها عندما تحل تطرد حركة التطور التقدمي من خلال الحلول الجدلية لمشكلات التنمية . ومن هنا فإن وجود التناقضات التي تثير مشكلات التخلف في المجتمع لا تلغي نهائياً حركة التطور الحتمية انما تضعفها . ففي ظل مشكلات التخلف تظل مشكلات التنمية قائمة ومتجددة يحلها الناس ولكن بما هو " متاح لهم " وليس بما هو " متاح في مجتمعهم " . أو بتعبير آخر، عندما تثور مشكلات التخلف في أي مجتمع، والى أن تحل تظل حركة التطور عن طريق حل مشكلات التنمية قائمة ومستمرة بقدر ما " هو ممكن " وليس بقدر " ما يجب ان يكون " منسوباً الى الامكانيات المادية والبشرية المتاحه فعلا في مجتمع معين في وقت معين .

فلينطبق هذا على الامة العربية.

ان الامة العربية هي الشعب العربي (الناس) والوطن العربي (الارض) وفيهما تتمثل الامكانيات المتاحة للتطور العربي (فقرة ٢٢) . يمثل الشعب العربي بما يملكه من قوة العمل اليدوي والذهني الامكانيات البشرية المتاحة. ويمثل الوطن العربي بما فيه من مصادر الثروة الامكانيات المادية المتاحة. ويتم التطور بأن يتولى الشعب العربي بما يملكه من قوة العمل اليدوي والذهني تحويل ما في الوطن العربي من مصادر الثروة الى ثروة متاحة ، أي الى مضامين مادية أو ثقافية تشبع حاجاته المتجددة ابداً . وهكذا يواجه الشعب العربي نوعين من المشكلات الاجتماعية وهو يطور واقعه :

الاول : المشكلات المستمرة المتنوعة المتجددة التي يعانيها وهو يحاول أن ينتج من الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في الوطن العربي ما يشبع به حاجاته المستمرة المتنوعة المتجددة أبداً :

الثاني : المشكلات الطارئة ، المعوقة، التي تحول بينه و بين أن يحل مشكلات النوع الاول .

وبما أن النوع الاول هو الاصل فنبدأ به .

٣٧- مشكلات التنمية :

نحن نعرف من واقعنا العربي أن أجزاء أمتنا العربية مغتصبة وأن الاستعمار الظاهر و الخفي ، القديم والجديد يسيطر عسكرياً واقتصادياً على كثير من ا مكانياتنا المادية والبشرية . ونحن نعرف أننا أمة مجزأة تقوم على كل جزء منها دولة من أبنائها أو من الغاصبين . ونعرف أن الرجعية المستغلة تفرض الفقر والمذلة على شعبنا العربي . وان هذا كله شامل الأمة العربية شعباً ووطناً بدون فائض " الشعب العربي، الجماهير العربية ، هي هي ذاتها شعوب وجماهير الأقاليم . والوطن القومي هو هو ذاته المجزأ بين الدولة الاقليمية . الامكانيات القومية هي ذاتها المقسمة الى امكانيات اقليمية... في هذا الواقع لا يوجد شعب قومي مفرز كما لا توجد أرض قومية خالصة " (فقرة ٣١) .

وبينما يركز الفكر القومي التقدمي تركيزاً قوياً على مشكلات الاستعمار والتجزئة والاستغلال حتى نكاد نعرف منه كل شيء تقريباً عن تلك المشكلات وحلولها الصحيحة كما يرمز لها الشعار المثلث : "الحرية والوحدة والاشتراكية " الذي ترفعه وتتحرك من تحته اعرض القوى في الوطن العربي ، لا نكاد نعرف من الفكر القومي التقدمي شيئاً معيناً يجب أن يتحقق في الواقع العربي المستعمر المجزأ المستغل ، حتى تتطور الأمة العربية بقدر ما هو متاح فيها . كأن الشعب العربي لا يعاني في حياته إلا مشكلات الاستعمار والتجزئة و الاستغلال .

وهو غير صحيح وغير واقعي .

ليس الاستعمار والتجزئة والاستغلال هي المشكلات الوحيدة التي يعانيها الشعب العربي فعلاً . وليست الحرية والوحدة والاشتراكية هي الغايات الوحيدة التي يريدها الشعب العربي حقا . بل اننا نستطيع أن نقول أن كثيرين من ابناء الامة العربية تستغرقهم مشكلات الحفاظ على الحياة ، مجرد الحفاظ على الحياة، من مخاطر الجوع والمرض والعرى والتشرد فلا يجدون في رؤوسهم مكاناً يستقبلون فيه الحديث عن مشكلات الاستعمار والتجزئة والاستغلال، ولا يجدون في أوقاتهم متسعاً للتفكير في الحرية والوحدة والاشتراكية. وكثيرون من أبناء الأمة العربية، ملايين، عشرات الملايين ، يعرفون مشكلات الاستعمار والتجزئة والاستغلال، ويريدون الحرية

والوحدة والاشتراكية ، ولكن مشكلات الحياة اليومية تستنفد طاقاتهم فلا يجدون فائضاً منها يبذلونه في سبيل الحرية والوحدة والاشتراكية. انهم مشغولون باشباع حاجاتهم المتجددة ابداً بما هو متاح لهم . البدوي الذي يقضي ايامه متنقلا في الأرض الوعرة يبحث عن حل لمشكلة غذاء قطيعه ويصبر على الجوع والعري ومخاطر الطبيعة في انتظار أن تلد النعجة حملاً فيحل مشكلة غذائه وكسائه . الفلاح الذي يقضي أيامه وسط الطين يبذر البذور ويصبر على الجوع والعرى والمرض في انتظار أن تنمو البذور فتأتي الثمار. وما أن تأتي بعد شقائه الطويل حتى يستولي على اكثرها المرابون والمالكون الأرض ومحصلو الضرائب . العامل المجهد خلال ساعات العمل الطويل يحل مشكلات الانتاج بمعدل السرعة التي تفرضه الالات في حركتها غير الانسانية التي لا تتوقف ، ثم يطلب ويرجو ويتوسل وقد يتحايل من أجل أن يزداد ارهاقاً في ساعات عمل اضافية ليحصل على قروش يحل بها مشكلات أسرته التي تنتظر . الشباب لا يتعلمون أو ينقطعون عن التعلم لأنهم لا يستطيعون دفع ثمن العلم . وراء كل هؤلاء ملايين من الاباء والشيوخ والامهات العاجزات والاطفال الذين يموتون لان اباءهم لا يجدون ما يبذلونه من أجل الحفاظ على حياة ابنائهم . وبجوار هؤلاء ملايين من الشباب العربي يقضون ايامهم الطويلة المملة في محاول حل مشكلة القادر العاطل: ماذا يعمل ؟ .. وفوق كل هؤلاء بضعة ملايين من رؤساء العشائر ومشايخ القبائل والمالكين المستغلين والمستعمرين والمغتصبين والبيروقراطيين تكاد يكون دورهم الوحيد استغلال شعبنا العربي وسلبه إمكانيات تطوره وتنغيص حياته وتعقيد مشكلاته . وفي مواجهتم ملايين من الرجال والنساء العرب العاملون الجادون يبذلون جهودهم الخلاقة في الصحارى والجبال والمزارع والمصانع والمدارس والجامعات وفي كل مجالات الخدمات ، ينتجون ويضيفون وينمون ويبنون بقدر ما هو متاح لهم من امكانيات وهو قليل ... الخ .

هذه هي أمتنا العربية. إذ لا وجود لكائن وهمي يسمي الامة العربية مستقل عن الشعب العربي . وهذا هو الشعب العربي . عندما نشير اليه بأصبع لنقول هذا شعبنا سيقع اصبعنا على بدوي يحل مشكلة الصحراء أو فلاح يحل مشكلة في الارض ، أو عامل يحل مشكلة في المصنع ، أو والد شيخ أو أم عاجزة أو طفل يحتضر... الخ . عندئذ نعرف معرفة اليقين أن " وحدة المصير القومي " التي لا نمل الحديث عنها وتأكيدها لا تعني في الواقع العربي إلا وحدة مصيرنا ومصير هؤلاء البشر -   وان تطور الامة العربية " إنما يتم ويطرد عن طريق حل المشكلات الاجتماعية التي يعانيها هؤلاء البشر إذ أن " المجتمعات تتطور من خلال حل مشكلات الناس فيها ، ولا تتطور

إلا من خلال حل مشكلات الناس فيها . وبقدر ما تحل مشكلات الناس فيها تتطور لا اكثر . ولا يتم التطور إلا في المجالات الاجتماعية التي تحل مشكلات الناس فيها لا ابعد " .

هنا وهناك ، على امتداد الوطن العربي، في مواقع العمل أو في مواقع البطالة توجد ملايين المشكلات الاجتماعية التي يثيرها التناقض بين الواقع العربي وما يريده الشعب العربي . وهي كلها مشكلات تقدم وتنمية. فيها يحاول العاملون من أبناء الامة العربية ان يغيروا بالانتاج واقعهم ليشبعوا حاجات الشعب العربي المتغيرة المتنوعة المتجددة ابداً . في ظل الاستعمار وفي ظل الحرية ، في ظل الاقليمية وفي ظل الوحدة ، في ظل الاستغلال وفي ظل الاشتراكية ، لا تتوقف محاولة التطور، ولا يكف الانسان العربي عن محاولة حل مشكلاته عن طريق تغيير واقعه ليشبع حاجاته . ليحقق ارادته. ليتطور . ليبني. ليضيف. ليتقدم . ونحن نعرف ان كل هؤلاء العاملين الكادحين المشغولين بحل مشكلات الحياة لا يفعلون شيئاً سوى تطوير وبناء وتقدم امتهم العربية سواء كانوا يعرفون هذا ويقصدونه او كانوا لا يعرفون ولا يقصدون . هذا اذا كنا نحن قد وعينا ما عرفنا وما ينبغي أن نؤكده مرة ومرات من ان " المجتمعات تتطور من خلال حل مشكلات الناس فيها . ولا تتطور إلا من خلال حل مشكلات الناس فيها. وبقدر ماتحل مشكلات الناس فيها تتطور لا اكثر . ولا يتم التطور إلا في المجالات الاجتماعية التي تحل مشكلات الناس فيها لا ابعد " .

ما هي تلك المشكلات وما هى حلولها الصحيحة؟

الاجابة هنا وهناك على امتداد الوطن العربي حيث يعيش الشعب العربي في مواقع العمل او في مواقع البطالة. وهي مشكلات تختلف مضامينها وتتنوع من واحد الى واحدة ومن جماعة الى جماعة ومن موقع الى موقع ومن يوم الى يوم . ولاتستطيع اية نظرية " انسانية " ان تحدد مقدماً مشكلات التنمية كما يعانيها الشعب العربي حيث يكون . ان اقصى ما يمكن معرفته " نظرياً " هي انها ذات المضامين مادية وثقافية. ربما لان الانسان الذي هو " وحدة من المادة والذكاء " لا يحتاج الى مضامين من نوع ثالث. اما ما هي تلك المضامين المادية والثقافية وأين مصادر انتاجها وكيف يتم انتاجها و كم يحتاج الشعب العربي منها وما الذي يفعل كل واحد ليتم الانتاج وكيف تصل المنتجات الى الحاجات فتشبعها وكيف يتكرر الانتاج ... الخ . فتلك اسئلة تجيب عليها " خطط " التنمية الاجتماعية التي تتضمن الحلول الصحيحة لمشكلات التنمية. وليس من شأن النظرية، اية نظرية انسانية لا تبيح لاصحابها الحديث نيابة عن الناس وتضع " الانسان اولاً " ان تجيب عليها مقدماً وبعيداً عن الناس وواقعهم . وإن كان من شأنها ان تنذر " بالفشل الذي تستحقه أية

حركة تستهدف تطوير الواقع لحل مشكلات اصحابها جاهلة او متجاهلة مشكلات الناس . او جاهلة او متجاهلة حقيقة الواقع الاجتماعي، او مدعية للناس مشكلات لا يشعرون بها من انفسهم " . وهو ما انذرنا به جدل الانسان منذ البداية (فقرة ١٨) .

إذا كنا نريد، إذن ، أن نعرف الغايات التي نختارها للأمة العربية ونلزم أنفسنا بتحقيقها في الواقع العربي حتى يتطور فلنعش مع الشعب العربي في مواقع العمل أو في مواقع البطالة و لنعرف ما هي مشكلاته ولنكتشف حلولها الصحيحة ثم نحولها إلى خطوط انتاج يومي تنفذها في الواقع العربي . تلك هي " الغاية " التي تلزمنا بها نظريتنا : أن نعرف من الشعب العربي نفسه المشكلات الواقعية التي يثيرها التناقض بين واقعه وان نكتشف حلولها الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته ثم نلزم أنفسنا بتحقيقها . بهذا ننضم الى قافلة البنائين الحقيقيين للتقدم في الأمة العربية . إذ بالأنتاج ثم الانتاج ثم مزيد من الانتاج تتقدم الأمة العربية - قأ. وبقدر ما ننتج ثم ننتج ثم ننتج نسهم حقاً في تقدم الأمة العربية، أن هذي هي عملية البناء والإضافة التي تتطور من خلالها المجتمعات والأمم، ومن خلالها نطور واقع أمتنا العربية . وهي قائمة ومتجددة قبل التحرر وبعده ، قبل الوحدة وبعدها ، وقبل الاشتراكية وبعدها . لم تتوقف منذ أن وجد الإنسان على الأرض ولن تتوقف أبداً .

ولكنا عندما نحاول انجازها في ظل الاحتلال أو الاستعمار أو التجزئة أو الاستغلال سنكتشف أن ثمة في الواقع العربي ما يحول بين إرادتنا التقدم وبين التقدم . ما يحول بين إرادتنا التطور وبين الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في أمتنا العربية . عندئذ سيستمر التقدم من خلال حل مشكلات التنمية بما هو متاح للشعب العربي، وبقدر ما هو متاح ، وفي المجالات المتاح فيها، ويثبت لنا الواقع ذاته أن حل مشكلات التنمية بما هو متاح في الأمة العربية وليس بما هو متاح للشعب العربي فقط ، يقتضي حل مشكلات التخلف .

٣٨- مشكلات التخلف:

قلنا أن للتخلف مفهومين . المفهوم الدارج أي التخلف عن المجتمعات الاخرى في سباق التقدم المادي والثقافي الذي يقاس عادة بمستوى المعيشة أي متوسط ما يحصل عليه كل فرد من المضامين المادية والثقافية لاشباع حاجته . والمفهوم الفني كما هو معروف في علم الاقتصاد السياسي، أي عجز الناس في مجتمع معين عن توظيف كل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة فعلاً في مجتمعهم .

ولا شك في أن الأمة العربية متخلفة بالمفهومين كليهما .

فمستوى معيشة الاغلبية الساحقة من الشعب العربي أقل بكثير من " حد الفقر " الذي تجاوزته بعض المجتمعات المعاصرة منذ قرن . وفي الوطن العربي يموت الملايين كل عام بذلك المرض الذي لا تموت منه حتى الحشرات : الجوع . عدم الحصول على الحد الادنى من المواد الغذائية اللازمة لاستمرار الحياة . أما باقي المائة مليوناً ، إلا قلة ، فيعيشون تحت المستوى الذي يشبع حاجاتهم الفسيولوجية ولا نقول الثقافية. ويدفعون الفرق سنين مخصومة من أعمارهم ، إذا أردنا أن نعرف هذا وندرك بشاعته فلنغادر المدن العربية تلك النتؤات الاجتماعية النامية نمو الأورام الخبيثة فهي مؤشرات الى أمراض خطيرة أكثر منها صحة. تلك المدن التي انشئت لتكون مقراً وسكناً " لائقاً " بحياة المستعمرين الأوربيين ولتكون قطعاً من أوربا . وما تزال البيروقراطية المستغلة، خليفة المستعمرين ، تنميها وتزوقها لتكون مقراً وسكناً " لائقاً " بحياة القادرين على أن يسلبوا الفقراء أسباب الحياة ليصنعوا منها لأنفسهم حياة مترفة. في هذه المدن يثير المترفون أكثر المشكلات غرابة وغربة عن الشعب العربي . مشكلات الرفاهية مشكلات الانماط المستحدثة من المباني والسيارات والملابس والمجوهرات ووسائل التسلية لملء أوقات الفراغ ويستعيرون لها آخر ما وصلت اليه المجتمعات الأوربية أو الامريكية من حلول مترفة. في هذه " المجتمعات " الغربية الغريبة القائمة في الوطن العربي لا نلتقي بالشعب العربي فلا نعرف كم هو متخلف في مستوى معيشة . انما نلتقي به ونعرف كم هو متخلف في الازقة المتعفنة من بقايا المدن القديمة حيث يعيش العمال حول المدن المستحدثة. في جوف الصحراء القاحلة وعلى قمم الجبال الجرداء حيث يحيا جزء كبير من الشعب العربي ذات الحياة التي كان يحياها اسلافهم منذ الف عام . في الريف العربي حيث تعيش اغلبية الشعب العربي من الفلاحين . هناك يعيش الانسان العربي تحت حد الفقر، و هناك يكون الحصول على " لقمة العيش " مشكلة متجددة من وجبة إلى وجبة ، وهناك يموت الإنسان العربي من الجوع . ذلك هو الشعب العربي في واقعه المتخلف وفي آلامه . نعم آلامه. ففى هذا النصف الثاني من القرن العشرين حيث تولى التقدم المذهل في وسائل المواصلات والنشر والاذاعة عصفت موجات " الترانزستور " بالحذر العتيق : " القناعة كنز لا يفنى ". ويعرف الشعب العربي، لا شك يعرف، كم استطاعت الشعوب الاخرى أن تحقق من تقدم . فهو يتطلع ، لاشك يتطلع إلى مثل الحياة التي يعرفها، فيشعر، لاشك يشعر، بعمق التناقض بين واقعه وبين ما يتمناه لنفسه ، فيتألم ، لا شك يتألم ، ألماً يتضاعف بقدر ما تتضاعف معرفته بمدى تخلف أمته العربية عن المجتمعات المعاصرة.

ومع هذا فليس هذا هو التخلف الذي يعنينا في مرحلتنا الراهنة إذ " أن التطور الاجتماعي لا يتم بتحقيق كل ما يريده الناس بل بتحقيق ما يمكن تحقيقه فعلا مما يريدون في مجتمع معين في وقت معين " ان التخلف عن المجتمعات الاخرى يثير الآلام التي تكون حافزاً على التقدم وانذاراً للذين يتجاهلون الآم الناس ، ولكن التقدم لا يتم إلا بتحقيق ما هو ممكن . التخلف الذي يعنينا، اذن، أكثر تواضعاً مما تثيره المقارنة بين امتنا والمجتمعات المتقدمة . انه تخلف الامة العربية بمعناه الفني عجز الشعب العربي عن أن يحقق لنفسه التقدم المادي والثقافي الممكن فعلاً كما هو محدد موضوعياً بالامكانيات المادية والبشرية المتاحة في الوطن العربي . عجز الشعب العربي عن ان يوظف كل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة فعلاً في وطنه .

هنا سنواجه ما يقال من أن أغلبية الشعب العربي نفسه متخلفة . عشرات الملايين من أبناء الامة العربية عاجزون " ذاتياً " عن أن يعرفوا الحقيقة الاجتماعية لذات المشكلات التي يعانونها في انفسهم وحلولها الصحيحة المحددة موضوعياً بواقعهم الاجتماعي ولا يتقنون العمل المناسب لتنفيذ تلك الحلول في الواقع . أو إن الذين قد يعرفون حقيقة مشكلاتهم لا يعرفون حلولها الصحيحة لا يعرفون كيف ينفذونها في الواقع. ومع التخلف الثقافي والتخلف العلمي والتخلف في مهارة إداء العمل المناسب يقفون امام الامكانيات المادية والبشرية المتاحة لهم عاجزين عن توظفيها ، أو مبددين ما يوظفونه فيما لا يشبع حاجاتهم، أو مهدرين طاقاتهم في عمل غير منتج اصلا . وان هذا الواقع نعرفه . انه ميراث تاريخي ولكنه واقع وهذا هو المهم . إن " تخلف الانسان العربي " ، اذن ، من أسباب تخلف الامة العربية. ألم نتعلم أن " الناس هم أداة التطور " ؟ وانه " لا يستطيع أحد أن يغير من الواقع شيئاً الا بقدر ما يعلم وفي مجالات علمه لا اكثر ولا أبعد " ؟ ... بلى . اذن فإن " جهل " أغلبية شعبنا العربي بكيفية حل مشكلات التنمية والتقدم سبب أول من أسباب تخلف الامة العربية . فحتى لو صفينا الاستعمار والاقليمية والاستغلال وأقمنا دولة الوحدة الاشتراكية في الوطن العربي ، ثم بقيت أغلبية الشعب العربي جاهلة بكيفية توظيف الإمكانيات المادية والبشرية المتاحة في وطنه العربي، فستبقى الأمة العربية متحررة، موحدة ، إشتراكية ، ولكن متخلفة بقدر ما تجهل .

كثيرون يوافقون على هذا الذي نقول ، ويشيدون بواقعيته، ثم " يشهرون " " بالتخلف الحضاري " للأمة العربية تمهيداً لتقديم " وصايتهم " على الشعب العربي كحل لمشكلة تخلفه ، لانهم هم العلماء المتخصصون في معرفة المشكلات الإجتماعية وحلولها ، القادرون على البناء الحضاري . ونحن نعرف انه حل خاطىء . أكثر الحلول خطأ على الإطلاق . لأننا نعرف إننا "

عندما نرى الناس أو بعضهم عاجزين عن معرفة حقيقة المشكلات الإجتماعية أو عن إكتشاف حلولها الصحيحة أو نراهم مفتقدين المهارة اللازمة لتنفيذ تلك الحلول في الواقع ، لانعزلهم عنا ولا ننعزل عنهم ولا نستعلي عليهم، بل ننتبه، بقوة، إلى أننا نواجه فيهم أخطر مشكلات التطور الإجتماعي التي يطرحها واقعنا : تخلف البشر . فلا نهرب منها أو نستهين بها بل نضعها فوراً في المرتبة الأولى من المشكلات الإجتماعية الملحة التي يجب أن تحل " .

بعد أن اعترفنا بالمشكلة نعود فنواجه الذين لا يكفون عن التشهير بالأمة العربية فينسبون إليها " التخلف الحضاري " لينسبوا كل مصائب الشعب العربي الى " تخلفه الحضاري " ويحملونه مسئولية العجز عن التقدم الإجتماعي . إنهم جماعة من المثقفين المثاليين الذين لا يجيدون شيئاً إلا اجترار الكلمات الكبيرة وأطعامها للآخرين . وهم مثاليون :

أولاً : انهم يتجاهلون أن الشعب العربي الذي يضم عشرات الملايين من المتخلفين يضم أيضاً عشرات الملايين من المتقدمين . إن الشعب العربي البالغ مائة مليوناً تقريباً يستطيع أن يفرز من بين أبنائه من المثقفين والمتعلمين والعمال المهرة أكثر من العدد الكامل لكثير من الشعوب الأوربية المتقدمة. هذا واقع أيضاً يجهلونه أو يتجاهلونه . وقد أتاحت لهم هزيمة ١٩٦٧ فرصة جنائزية لندب التخلف الحضاري عن إسرائيل. وقد كانوا يستطيعون أن يعرفوا من الإحصائيات المتاحة أن في الشعب العربي من خريجي الجامعات والمعاهد العليا المتخصصة، فقط ، ما يزيد عن عدد الصهاينة في إسرائيل رجالاً ونساء وأطفالاً .

ثانياً : وهم مثاليون لأنهم يتجاهلون الحد الزماني للمشكلات الإجتماعية فيختارون للأمة العربية في هذه المرحلة التاريخية من تطورها ما لا يمكن تحقيقه إلا في مراحل تالية . إذ ماذا يعني أن الشعب العربي متخلف في مقدرته الذاتية على صنع التقدم ؟ ... يعني انه متخلف قياساً على المقدرة الذاتية لبعض الشعوب الأخرى . إنه لا يعرف من صناعة التقدم الإجتماعي بقدر ما تعرف الشعوب المتقدمة التي يأخذ منها المتحدثون عن " التخلف الحضاري " نماذج كامنة في أذهانهم . ان صح ما يقولون فتلك واقعة وليست مشكلة واقعية . إن إدراك الشعب العربي الشعوب التي سبقته ثقافة وعملاً ومهارة ليس مطلباً قابلاً للتحقق لمجرد أننا نريده بل يتحقق بالتقدم الاجتماعي المطرد بكل ما هو متاح في الأمة العربية من امكانيات مادية وبشرية. المشكلة الواقعية، إذن ، هي تطور الامة العربية بكل ما هو متاح فيها من امكانيات مادية ولو كانت أرضها خالية من " مناجم الماس " . وبكل ما هو متاح فيها من امكانيات بشرية ولو كان شعبها

خالياً من العباقرة . هذا هو المقياس . وما يحققه الشعب العربي " كما هو " بالامكانيات المتاحة في وطنه " كما هو " هو الحل الصحيح لمشكلات التطور العربي " كما هو " محدد موضوعياً بالواقع العربي ذاته . أما ما يتجاوز هذا فهو أحلام مثالية .

والمثاليون الذين يركزون على مشكلة التخلف البشري في الوطن العربي ويجعلون منها سبباً وحيداً " للتخلف الحضاري " لا يسألون أنفسهم عن السبب الذي يحول بين عشرات الملايين من المتفوقين في الثقافة والعلم والمهارة وبين أن يتجاوزوا هذا التخلف الحضاري في أمتهم العربية. ولا يدركون تفوق الجامعيين وهم يسابقون غيرهم من الأمم الأخرى ولكن بدون مكتبات وبدون معامل وبدون مؤتمرات وبدون عقول الكترونية. أو العلماء يحاولون اللحاق بغيرهم بدون معاهد للبحوث وبدون أدوات وبدون تفرغ وبدون المال الكافي لانفاقه في التجارب العلمية . أو العمال ينتقلون من الحقول مباشرة إلى أحدث الالآت بدون أن يعرفوا القراءة والكتابة، بدون تدريب، بدون تقاليد صناعية ومع ذلك ينتجون . أو الفلاح العربي على ضفاف النيل يحقق الغلة الحدية ويبتكر أنواعاً مستحدثة من الحاصلات في أمتار مربعة محدودة من الأرض بذات أدوات الزراعة التي ورثها من آلاف السنين . أليس هذا تفوقاً بشرياً تحول الامكانيات القاصرة دون أن يبلغ غاية ما يستطيع . إنهم قوة عمل متفوقة المقدرة ولكنها عاطلة جزئياً على الأقل لا لأنهم لا يريدون أن يصنعوا التقدم الحضاري في الأمة العربية ، ولا لأنهم غير قادرين على صنعه، ولكن لأنهم يفتقدون الامكانيات المادية التي يمارسون فيها مقدرتهم الخلاقة . هذا بينما الامكانيات المادية المتاحة في وطنهم العربي تفيض عما يحتاجون إليه لتتحول مقدرتهم على العمل إلى تقدم اجتماعي حضاري . لماذا؟ ... هذه هي المشكلة الحقيقية. ولعل الكثيرين من الذين لا يكفون عن التشهير بالأمة العربية وتخلفها الحضاري ويحمّلون الشعب العربي مسؤولية العجز عن التقدم الاجتماعي إنما يريدون أن يضللوه عن هذه المشكلة الحقيقية ليبقى هو متخلفاً ويبقوا هم أوصياء عليه أو تابعين مستفيدين من الأوصياء عليه .

وإلا فهل يجهلون أن حل مشكلة " الجهل " بكيفية صنع التقدم الاجتماعي هو العلم بصنع التقدم الاجتماعي؟ " العلم " بمشكلات التطور الاجتماعي وحلولها الصحيحة وكيفية تنفيذ تلك الحلول بالعمل المناسب في الواقع العربي ؟ ... أو ليس لهذا العلم مصدران : التعليم ، وهو يتطلب توظيف الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في الوطن العربي لتعليم الشعب العربي كل أنواع العلوم اللازمة لصنع التقدم الاجتماعي، من أول محو الأمية إلى آخر الجامعات المتخصصة وما بينهما من مدارس ومعاهد ومكتبات وصحافة ... الخ ، ثم أن الممارسة هي المصدر الثاني للعلم

وهي تتطلب إتاحة أوسع الفرص للشعب العربي ليمارس صنع التقدم الاجتماعي بكل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في الوطن العربي ليتعلم ويتقدم معاً .

وعندما يحرم الشعب العربي من امكانيات العلم في معاهده والتعلم والممارسة ثم يبقى جاهلاً ، ألا يكون من المثالية أن نحمله مسؤولية الجهل . ومن التضليل أن نخفي عنه أن ثمة امكانيات من حقه ولكنها مغتصبة منه .

على أي حال فإن مؤدى هذا جميعاً :

أولاً : إن مشكلة " تخلف البشر " في الوطن العربي هي في حقيقتها الاجتماعية مشكلة تقدم وتنمية، تنمية كفاءة البشر على صنع التقدم الاجتماعي . وهي ككل مشكلات التنمية متجددة أبداً وتختلف من واحد إلى واحد ومن جماعة إلى جماعة ومن موقع إلى موقع ومن يوم إلى يوم . وستظل دائماً قائمة لأن الحاجة إلا العلم لا تتوقف .

ثانياً : أنه لا يصح أن ينسب إلى الشعب العربي " العجز " عن التقدم الاجتماعي بحجة أنه أقل " علماً " من غيره من الشعوب . إنما يكون "عاجزاً " ، عندما لايتقدم بقدر ما " يعلم " أياً كان مستوى علمه . وهو لا يتقدم بقدر ما يعلم إلا إذا كان ثمة ما يحول بينه وبين الامكانيات المتاحة في وطنه.

بهذا تتضح الحقيقة الموضوعية لمشكلات التخلف العربي ، التي لا يمكن حل مشكلات التقدم العربي حلاً كاملاً إلا بعد أن تحل: انها عجز الشعب العربي عن توظيف " كل " الامكانيات المادية والبشرية المتاحة فعلاً في الأمة العربية في هذا النصف الثاني من القرن العشرين . ويكون " الواقع " الذي يجب أن ننتبه إليه.، ونكتشفه، ثم نركز عليه، ولا نهرب منه، ولا نقبل التضليل فيه، لأنه سبب تخلف الأمة العربية، هو ذلك الواقع الذي يحول بين الشعب العربي وبين كل الامكانيات المتاحة في وطنه العربي .

والواقع كما نعرفه هو أن ليس كل ما هو متاح من امكانيات التقدم الاجتماعي في الوطن العربي متاحاً للشعب العربي ليصنع تقدمه الاجتماعي . إن بعضه. أكثره ، مسلوب ومغتصب ومسخر في تحقيق التقدم الاجتماعي للسالبين الغاصبين الذين يستخدمون بعض ما يسلبون في الابقاء على تخلف الأمة العربية. وإذا بالأمة العربية متخلفة لأن امكانياتها مسلوبة . ومتخلفة لأن امكانياتها المسلوبة تستخدم ضدها حتى لا تتجاوز التخلف .

هذه هي قضيتنا الأساسية..

فهل يستطيع أن ينكر أنها قضية واقعية ؟ ... هل يستطيع أحد أن ينكر أن الشعب العربي يعمل ويكدح ويشقى ويناضل محاولاً أن يطور حياته وأن يتقدم ولكنه لا يحقق من التقدم الاجتماعي " كل ما يمكن تحقيقه بالامكانيات المادية والبشرية المتاحة في الوطن العربي؟ ... فما الذي يحول بينه وبين التقدم بما يملك من إمكانيات مادية وبشرية ؟ . عندما نعرف أن الاستعمار والتجزئة والاستغلال تمثل معاً ذلك الواقع المسؤول عن عجز أمتنا عن التقدم الاجتماعي الممكن موضوعياً ، نعرف لماذا نختار لأمتنا العربية : دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية. فنعرف أننا لم نخترها لأننا نريد دولة كبرى ندخل بها سباق القوة فنصبح أقوى دولة ، أو لأننا نريد بها وفيها فرض الوصاية على الشعب العربي ، بل اخترناها من أجل تحقيق غاية في مستوى تواضع وواقعية الفلاح العربي : المقدرة على الحياة بما هو متاح في الأرض .

فما الذي نختار لأمتنا العربية ؟

- ١ -

الحرية

٣٩- مشكلات التحرر العربي :

لسنا نريد أن نغادر الواقع العربي ونعود إلى التجريد الفكري لنقول ما هي الحرية. يكفي أن نتذكر ما عرفناه من أن كل الأشياء والظواهر، بما فيها الانسان، منضبطة حركتها من الماضي إلى المستقبل بقوانين حتمية معروفة أو تمكن معرفتها . وبقدر ما نعرف وما نحترم حتمية القوانين أو النواميس التي تضبط حركة الواقع نستطيع أن نغيره (فقرة ٢) . وإن جدل الإنسان هو القانون الحتمي الذي يضبط حركة الانسان . وأنه حتمي بمعنى أن الإنسان يتحرر من حاجته بتغيير واقعه وليس بتغيير ذاته كإنسان ولا يستطيع أي إنسان أن يتحرر من حاجته إلا بتغيير واقعه . إذ حتم على الإنسان، بحكم قانونه النوعي، أن ينتزع حريته من قيود واقعه (فقرة ١٨) . وإن المجتمعات تتطور من خلال حل مشكلات الناس فيها ولا تتطور إلا من خلال حل مشكلات الناس فيها . وبقدر ما تحل مشكلات الناس فيها تتطور لا أكثر . ولا يتم التطور إلا في المجالات الاجتماعية التي تحل مشكلات الناس فيها لا أبعد (فقرة ١٨). يكفي أن نتذكر هذا

لنعرف أن ليس للحرية، طبقاص لجدل الإنسان ، مفهوم سوى المقدرة على التطور الاجتماعي الذي عرفناه .

أما التحرير فهو إطلاق تلك المقدرة من القيود المفروضة عليها .

وقد عرفنا أن ليس كل ما هو متاح في الوطن العربي من إمكانيات التقدم الاجتماعي متاحاً للشعب العربي، بعضه أو أكثره مغتصب أو مسلوب . وعليه فإن التحرر العربي هو استرداد الإمكانيات العربية المغتصبة والمسلوبة ووضعها تحت تصرف الشعب العربي ليحقق بها تقدمه الاجتماعي . ما هي تلك الامكانيات ، ولماذا هي مغتصبة أو مسلوبة ، ومن هم الغاصبون السالبون، وكيف تكون تحت تصرف الشعب العربي ؟ ... تلك هي الأسئلة التي تثيرها مشكلات التحرر العربي . بالإضافة إلى سؤال يأتي أخيراً هو : كيف تسترد ؟ ...

وأول ما يلاحظ من مشكلات التحرر هو أن التناقض الذي يثيرها قائم بين إرادة الشعب العربي توظيف كل الإمكانيات المادية والبشرية المتاحة في وطنه وبين " واقع " أن بعض أو أكثر تلك الإمكانيات مسلوب أو مغتصب . ويكون حل المشكلة هو تغيير هذا الواقع باسترداد ما هو مسلوب أو مغتصب . هذه هي الغاية الأصيلة من النضال من أجل التحرر العربي . أما الموقف من الغاصبين السالبين وكيفية إسترداد ما اغتصبوه أو سلبوه ، وتصفية مقاومتهم فتلك مشكلات أسلوب التحرر، ويفيدنا هذا في معرفة: أولاً : أن تلك الامكانيات يجب أن تسترد، لا تراجع عن هذا ولا مساومة عليه، بصرف النظر عن مواقف الغاصبين السالبين وتنوع الأساليب التي قد تكون لازمة لتصفية مقاومتهم . ثانياً : إن معارك التحرر ليست حواراً نظرياً بين السارقين والمسروقين . ومن هنا فإن تحديد حقيقة مشكلات التحرر وحلولها الصحيحة وأسلوب تحقيقها يكون طبقاً للنظرية التي نلتزمها نحن لا طبقاً للنظريات التي قد يدعونها تبريراً لمواقفهم العدوانية . ثالثاً : إن مسئولية كل ما يقتضيه التحرر من عنف يصيب البشر تقع على عاتق الغاصبين السالبين الذي أقاموا ذلك الواقع المعوق أو الذين يدافعون عن بقائه. رابعاً : إنه ما دام حتماً على المجتمعات أن تتطور طبقاً للقوانين الموضوعية التي تحكم حركتها من الماضي الى المستقبل، فإن النصر في معارك التحرر حتمي . طال الزمان أو قصر، ومهما تكن القوى التي تحمي وتدافع عن أسباب التخلف.

فما هي الامكانيات العربية المغتصبة أو المسلوبة ؟ .

إننا هنا في حاجة الى نظريتنا القومية التي عرفنا منها إننا أمة عربية وعرفنا منها ماذا يعني إننا أمة عربية وماهية العلاقات القومية التي تضبط حركتنا الى المستقبل . هنا سنستفيد من منطلقاتنا الصحيحة في معرفة غاياتنا العينية . هنا ستتميز- في الوطن العربي- الحركات القومية التحررية عن الحركات التحررية اللاقومية ، ويثبت أكثر من ذي قبل تفوق الفكر القومي في مقدرته على تقديم الحلول الصحيحة لمشكلات التحرر العربي وأن يكون ضابط الحركة ومناط الوحدة بين قواها- وهنا، في مواجهة التضليل الفكري الذي لا تكف القوى الغاصبة أو السالبة عن إستخدامه لاضعاف ثقتنا بالنصر، وفي غمار المعارك التكتيكية ، التي قد تقتضي التقدم أو التراجع أو الالتفاف أو الدوران أو المناورة سيفتقد كل الذين لا يلتزمون النظرية القومية اليقين العقائدي بالنصر والرؤية الواضحة للغاية النهائية من معارك التحرير. لانهم ببساطة لا يعرفون ما هو مجتمعهم ، فلا يعرفون ما هي الامكانيات المغتصبة أو المسلوبة، فلا يعرفون من هم الغاصبون السالبون، فلا يعرفون ساحة معركة التحرير، ولا قواها، ولا الموضوع الذي يدور حوله الصراع .

نحن أمة عربية.

و الأمة تكوين من الناس (الشعب) والأرض (الوطن) . وهي مجتمع ذو حضارة متميزة من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة نتيجة تطور تاريخي مشترك . إن هذه العلاقة الخاصة بين الناس والأرض هي التي تميز المجتمع القومي ومصدر بنائه الحضاري المتميز. وهي التي تم بها تاريخياً تكوين أمتنا العربية . " فا لشعب العربي (الناس) والوطن العربي (الأرض) يكونان معاً الأمة العربية التي ما تحولت من شعوب لا تختص بالأرض التي تقيم عليها الى أمة . أو من أرض لا تخص شعباً بعينه الى أمة، إلا عندما التحم الشعب العربي بالوطن العربي واختص به ليكونا وجوداً واحداً هو الأمة العربية (فقرة ٢٢) . وهكذا تشكل الأرض العربية، الوطن العربي ، أول مجال نبحث فيه عن الامكانيات المغتصبة أو المسلوبة . وهي لا تكون مغتصبة أو مسلوبة إلا اذا كانت دخلت ، خلال التطور التاريخي ، عنصراً في تكوين الأمة العربية. وتكون غاية التحرر استردادها لتكون كما كانت أرضاً خاصة بالشعب العربي . لا أبعد من هذا ولا دون هذا . كل ذرة من تلك الأرض، كل ما في أعماقها وما فوقها من مصادر الإنتاج ، معروفة كانت أو غيير معروفة ، هي إمكانيات للتقدم متاحة في الوطن العربي وخاصة بالشعب العربي، ويجب أن تكون متاحة له ليصنع بها تقدمه الإجتماعي الخاص .

من هنا ندرك أنه عندما يتعرض الشعب العربي، كله أو بعضه، للابادة أو الطرد من أرضه، وعندما يتعرض الوطن العربى، كله أو بعضه، للغزو الاستيطاني أو الاقتطاع ، أي عندما تقوم محاولة لفصل الناس (الشعب) عن الأرض (الوطن) لا نكون بصدد خطر يتهدد بعض أبناء الشعب العربي يمكن تعويضهم عنه أرضاً بأرض ، ولا بصدد خطر يتهدد جزءاً من الوطن العربي يمكن الاستغناء عنه أو المساومة عليه، بل نكون بصدد خطر يتهدد الوجود القومي ذاته . وهكذا تقوم لنا القومية أول ضوابط الحركة الى المستقبل . إسترداد الأرض العربية المغتصبة للشعب العربي ليكمل ما انتقص من وجود الأمة العربية . وهو حل لمشكلة وجود المجتمع ذاته وليس حلاً لمشكلة تطوره . والوجود يسبق المقدرة على التطور.. إذ " عندما يكون ثمة مجتمع قد قام فيه ما يمس وجوده ، فإن مشكلة الناس فيه لا تكون تطويره بل استرداده لأنفسهم حتى يستطيعوا بعد هذا- وليس قبله- تطويره (فقرة ١٨) .

فأين يقوم " الواقع " الذي يمس الوجود القومي؟

في فلسطين .

٤٠ – مشكلة فلسطين :

منذ اكثر من نصف قرن تقوم في فلسطين محاولة لانتزاع الارض من البشر . بدأت اختلاسا خفيا ثم تحولت الى اغتصاب بالقوة. انها ليست احتلالا لفلسطين ارضا وبشرا تسخر به القوى المحتلة كلا من الارض والبشر لخدمة التقدم في بلادها البعيدة كما كانت تفعل انجلترا قبل سنة ١٩٤٨، ولكنها محاولة بدأت قبل الإحتلال الانجليزي واستمرت في ظله وما تزال باقية بعده، فيها تحاول الحركة الصهيونية الاستيلاء على الارض " خالية " من الشعب العربي وتوطين بشر اخرين فيه بدلا من المطرودين . انها محاولة قريبة الشبه بما فعل المهاجرون الاوروبيون القدامى في امريكا واستراليا حيث أبادوا البشر ليقيموا على الارض الخالية مجتمعاتهم الجديدة . وفي سنة ١٩٤٨ استطاعت الحركة الصهيونية ان تقيم على ارض فلسطين دولة باسم "اسرائيل"اعترفت بها أغلبية دول العالم وقبلت عضواً في هيئة الامم المتحدة ، ورفضت الدول العربية الاعتراف بها واشتبكت معها في ثلاث جولات عسكرية خلال عشرين عاما وما تزال اسرائيل باقية. وقد عاصرت تلك المشكلة ثلاثة اجيال عربية، تتابعت عليها النظم السياسية والاجتماعية المختلفة، و تغيرت من حولها الظروف الدولية، وفي كل جيل، وتحت كل نظام، ومع كل طرف دولي، طرحت للمشكلة عشرات التفسيرات، وقدمت لها عشرات الحلول، وبذلت في حلها عشرات

المحاولات، وكتبت عنها مئات الكتب... فلا تزد المشكلة الا حدّة وان كادت كل تلك الاحداث و " الاجتهادات " ان تخفي الاجابة الصحيحة على اول الاسئلة التي تطرحها : ما هي حقيقة المشكلة؟

وجاءت هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ فازداد الامر تعقيدا.

فمنذ عام ١٩٦٧ جذب الصراع ضد الصهيونية الى ساحته افرادا وجماعات ومنظمات وشعوبا ودولا من اطراف الارض جميعا، بحيث يمكن القول- بدون أية مبالغة- ان كل القوى النشيطة في العالم أصبحت اطرافا ذات نشاط في الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين. وحمل كل طرف "قضيته"، معه، بعدا جديدا ومضمونا مضافا، الى ابعاد ومضامين المشكلة الاصيلة . وهكذا اصبح الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين دائرا بين اطراف عدة على مضامين متعددة من اجل غايات متباينة، تستعمل فيه كل انواع الاسلحة من اول الكلمات والنظريات الى ا خر الصواريخ والطائرات. ولم يعد احد يذكر حتى ذرائع القتال في يونيو (حزيران) ١٩٦٧. فقد عرّت الايام ما كان مستورا وكشفت نوايا كل الأطراف فبانت حتى لأقصر الناس نظرا الاعماق الحقيقية للصراع. فلا هو صراع حول أمن اسرائيل ، " المستضعفة " ، في مواجهة البغي العربي المتفوق عدة وعداء.،، ولا هو صراع حول الملاحة في خليج العقبة، ولا هو صراع حول اسلوب الحياة في الارض العربية، بل هو صراع يدور- بلا موا ربة- حول ا لوجود والمصير. الوجود العربي ومصيره. والوجود الصهيوني ومصيره ، والوجود الا ستعماري ومصيره في الوطن العربي وربما في العالم. وهكذا يعرف كل الشركاء والحلفاء في الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين انه ذو أثر حاسم في مصير كثير من العقائد (الايديولوجيات) والقوى والمصالح والنظم ، العربية والصهيونية وربما العالمية. وانه عندما تحل مشكلة فلسطين لن يكون المستقبل العربي مجرد امتداد لما سبق بل سيكون مستقبلا مختلفا نوعيا في قواه وفي نظمه وفي غاياته، ومن هنا اصبح المستقبل " العربي ذاته، مستقبل الامة العربية كلها، موضوعا يدور من اجله الصراع بين القوى المشتبكة في الصراع حول مستقبل فلسطين. ويعد له كل شريك في الصراع، وكل حليف لاحدى قواه " الصيغة " ، التي تتفق مع مصالحه. ويدفع بالصراع ذاته الى الاتجاهات التي يعتقد انها مؤدية الى ما يريد. يدفع بالصراع الذي يدور حول مشكلة فلسطين الى الاتجاهات التي يعتقد انها مؤدية الى ما يريد في الوطن العربي . وليست " النظريات " ، التي كثرت اعلامها في سماء الوطن العربي منذ سنة ١٩٦٧ الا الصيغ النظرية لا لمستقبل فلسطين بل لمستقبل الامة العربية . وهي تطرح على الجماهير العربية لا بقصد تثقيفها أو تعريفها بالحقيقة كما لا بد يزعم دعاتها ولكن للاتجاه بالجماهير العربية من خلال الصراع القائم الى غايات نهائية معينة .

في غمار هذا كله يصبح من المهم لنا ان نعرف حقيقة مشكلة فلسطين، وان نظل واعين حقيقتها، والا نسمح لاحد بأن يضللنا عن هذه الحقيقة، فاننا لن نعرف قط الحل الصحيح لأية مشكلة اذا جهلنا حقيقتها، وعندما لا نعرف الحل الصحيح لن نحل المشكلة قط . ولقد نعرف ان " كل مشكلة اجتماعية لها حقيقة واحدة مهما اختلف فهم الناس لها و بصرف النظر عن مدى ادراك صاحبها لحقيقتها. وان اية مشكلة اجتماعية ليس لها الا حل صحيح واحد في واقع اجتماعي معين في وقت معين. قد يكون لها اكثر من حل خاطىء، قاصر أو متجاوز أو مناقض ، يحاوله صاحبه فيفشل في حلها، ولكن حلها الصحيح لا يمكن الا ان يكون واحدا بحكم ان الواقع الاجتماعي واحد " وعندما نطبق هذا على المجتمع القومي (الامة) ننتهى الى ان " للمشكلات الاجتماعية في الامة حلولا موضوعية يحددها الوجود القومي ذاته بما يتفق مع التقدم القومي . والصراع الاجتماعي حول المشكلات الاجتماعية لا يعني ان تلك الحلول غير معروفة أو غير قابلة للمعرفة ، بل يعني تماما ان الصراع يدور بين قوى تزعم كل منها انها تستهدف الحل الموضوعي الصحيح . وقد يكونون كلهم خاطئين، ولكن الذي لا يمكن ان يكون ابدا ان يكونوا كلهم على حق فيما يزعمون " .

فما هي حقيقة مشكلة فلسطين وما هوحلها الصحيح؟

لنبدأ بالوقائع التاريخية وهي بسيطة : منذ الفتح الاسلامى والشعب العربي هو الذي يقيم ويعيش على ارض فلسطين. ومن اجلها دارت اقسى معارك الدفاع عن الارض المشتركة ضد الغزو الصليبي واشترك كل الشعب العربي بامواله وابنائه في تحرير فلسطين واستردادها من الصليبيين. ومنذ ان انحسرت نهائياً موجات الغزو الصليبي لم يغادر الشعب العربي ارض فلسطين الى ان طرد بعضه من بعضها سنة ١٩٤٨ . هذا تاريخ غير منكور . ولم ينكر احد حتى من الصهاينة ان الشعب العربي هو الذي كان يقيم ويعيش على ارض فلسطين منذ الفتح الاسلامي حتى سنة ١٩٤٨. وهكذا ندرك عدم جدوى كل ما كتب في محاولة اثبات ما لم ينكره احد . انما يبدأ الخلاف حول تفسير الوقائع التاريخية غير المنكورة . وسنعرض فيها يلي الموقف العربي القومي ثم الموقف الصهيوني قبل ان نعرض الحل القومي للمشكلة .

٢- الموقف القومي :

الموقف القومي من مشكلة فلسطين بسيط وواضح :

فعندما ننظر الى المجتمعات خلال تطورها الجدلي وحركتها التي لا تتوقف من الماضى الى المستقبل، نفهم أن فلسطين، ارضا وشعبا، قد دخلت طورا جديدا بالفتح الاسلامي . لم تعد منذ ذلك الحين موقعا للصراع القبلى بين الكنعانيين والاسرائيليين والرومان بل استقر الامر فيها لتتخطى مرحلة البداوة القبلية حيث لا تخص الارض شعبا بعينه لتكون جزءا مؤثرا ومتأثرا، متحركا، ومتغيرا، ومتطورا مع بقية الجماعات والشعوب التي وفر لها الفتح الاسلامي اوسع فرص التفاعل التاريخي لتكون معا أمة عربية . واذا كانت العلاقات العرقية (السامية) بين المقيمين في فلسطين والمقيمين في بقية انحاء الوطن العربي قد سهلت عملية التفاعل تلك فان المهم هو ما ادى اليه التفاعل من تطور تقدمي انصهرت فيه الجماعات والشعوب السابقة على التكوين القومي العربي واصبحت به أمة واحدة . من هنا فانا لا نطرح مشكلة فلسطين ولا نفهمها ولا نحتج فيها استنادا الى أية وقائع تاريخية سابقة على التكوين القومى . ولا نقبل من أحد ان يطرحها او يفهمها أو يحتج فيها بما يسبق دخول فلسطين ارضا وشعبا عنصرا من عناصر التكوين التاريخي للامة العربية. ذلك لاننا كقوميين، والقومية تقدمية، لا نحتج ولا نقبل الاحتجاج على ثمرات التطور التاريخي بتاريخ البداوة الاولى .

فلسطين اذن جزء من الامة العربية :

وبالتالي فان محاولة طرد الشعب العربي واغتصاب الارض العربية لتوطين بشر مستوردين هو اعتداء على الوجود القومي للامة العربية لا بد من أن يرد . هو انتقاص من المجتمع العربي لا بد من أن يستكمل. هو فسخ لعلاقة تاريخية بين الشعب والارض لابد من ان يزول ليعود الشعب الى الارض وتعود الارض الى الشعب فتبقى الامة العربية " كما هي "، لا اكثر. كل هذا بصرف النظر عن جنس أو ديانة أو لون او مبادىء أو نوايا المعتدين . ان هذا مهم . لان الوجود القومي مجرد وجود خاص . فهو اضافة الى ، وليس ا نتقاصا من ، وجود الجماعات الانسانية الاخرى . وهكذا تكون القومية علاقة قبول واحترام للوجود الخاص لكل مجتمع من المجتمعات الانسانية، وهذا يعني، طبقا لنظريتنا القومية، ان حق الامة العربية في الوجود الكامل ، لا يتوقف على أحد. وبالتالي فان حق الشعب العربي في استكمال وجود امته باسترداد فلسطين لا يتوقف على ما اذا كان المعتدون يهودا أو غير يهود ، رأسماليين أو من الذين لا يملكون شيئا يخسرونه،

كما لا يتوقف، على أي وجه وفي أي ظرف، على موقف الدول من هذا الحق سواء كانت دولا كبرى أو دولا صغرى ، منفردة أو مجتمعة ي منظمة هيئة الامم المتحدة . ان كل هذا الذي يتصل بالمعتدين وحلفائهم والموقف الدولي من المشكلة قد يؤثر بشكل أو بآخر على اسلوب حلها، اما حقيقتها القومية كما هي محددة بالوجود القومي العربي فلا تتأثر ولا تتغير بمواقف القوى الاخرى معتدية كانت أو حليفة او صديقة. حتى لوكانت حليفة او صديقة للشعب العربي نفسه.

تترتب على هذا عدة نتائج هامة يتميز بها الموقف القومى من مشكلة فلسطين .

أولاها : ان الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين ليس قائما بين الشعب العربي وبين ،(اليهود) ، لانهم يهود . هذا خطأ جسيم في فهم المشكلة . ان العروبة قومية واليهودية دين، فلكل منهما دلالة مختلفة على مضامين مختلفة. القومية العربية علاقة انتماء الى مجتمع قومي (أمة) والدين اليهودي علاقة ايمان بمقولات ميتا فيزيقية. وكما يكون العربي يهوديا ويبقى عربيا يكون اليهودي منتميا الى أي واحد من المجتمعات التي تملأ الارض بدون ان يكون ثمة تناقض بين انتمائه الاجتماعي وايمانه الديني . ليس ثمة شيء ابعد عن حقيقة مشكلة فلسطين واكثر تشويها لها من القول بانها مشكلة صراع ديني يحلها قبول التعايش بين الاديان على ارض فلسطين . فيوم ان اغتصب الصليبيون المسيحيون ارض فلسطين قاتل العرب، مسلمين ومسيحيين ، الى ان استردوا الارض المغتصبة ، ومن قبل ان يبدأ العدوان الصهيوني على فلسطين كان العرب من كل دين يعيشون في سلام على ارض فلسطين . ان مشكلة فلسطين مشكلة ارض مغتصبة وليست مشكلة تبشير باحد الاديان . مشكلة قومية وليست مشكلة دينية . واذا كان الصهاينة المعتدون يخلطون القومية بالدين ويبررون العدوان بنصوص من ،(التوراة)، فذلك ما يقوله المعتدون أنفسهم لخدمة اغراضهم أو لتبرير عدوانهم ... وعندما ننزلق نحن الى هذا الخطأ نكون قد قبلنا حجة المعتدين وشوهنا حقيقة مشكلتنا فلا نعرف حلها الصحيح ولا نستطيع ان نحلها. وقد نقع في الخطأ حتى بعيدا عن التصدي لمشكلة فلسطين . فعندما ينسى بعض المتفقهين ، الامة العربية التي ينتمون اليها، والواقع القومي الذي تثور فيه المشكلة، ويقدمون الدين بديلاً عن القومية، أو عندما ينفعل "المتعصبون " فيصبون جام غضبهم على ابناء امتهم العربية من اليهود، لا يفعلون شيئا بتلك الاخطاء الغبية المضللة سوى خذلان امتهم المعتدى عليها والانتصار للصهيونية المعتدية. اذ عندما يصبح الدين بديلا عن القومية ثم تطرح مشكلة فلسطين ينتهي بهم الامر الى اقتسام الوطن العربي فيها بين الاديان الثلاثة على الاقل . وايا ما كانت النسبة بين

الاقسام فسيكون على كل مسلم أو مسيحي أن يخرج من ارض اليهود في فلسطين . أي يكون عليهم أن يقبلوا الحل الصهيوني الذي يظنون انهم يحاربونه بالتعصب الديني .

فهل يقبلون ما تنتهي اليه منطلقاتهم أم هي اخطاء غبية ؟

النتيجة الثانية: هي ان الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين ليس قائما حول النظم الاجتماعية في الارض العربية بين الرجعيين والتقدميين . انما هو قائم حول الارض المغتصبة ولمن تكون . فمن حيث الوقائع التاريخية كان كثيرون من عتاة الصهاينة ورواد الغزو الصهيوني لفلسطين من "الاشتراكيين " بينما كان المدافعون عن الارض العربية " اقطاعيين " أو رأسماليين . وادى ذلك الى وقوع اكثر الناس ادعاء للفهم " العلمي " للمشكلات في خطأ فهم حقيقة مشكلة فلسطين باعتراف الاتحاد السوفييتي باسرائيل فور اعلان قيامها وانحياز الشيوعيين العرب الى الصهيونية ضد امتهم العربية.

ولم يلبث التاريخ طويلا حتى كشف ذلك الخطأ " العلمي " جدا. اذ في مرحلة لاحقة اصبح الصهاينة الذين كانوا يوما من اعضاء " البوند الماركسي "، حلفاء اوفياء للامبريالية الامريكية بينما اصبح المدافعون عن الأرض العربية من التقدميين والاشتراكيين . وفي الحالتين تغيرت مواقف القوى من النظم الاجتماعية ولكن المشكلة ظلت مستمرة والصراع قائما. وقد صحح الاتحاد السوفيتي- بقدر- خطأه الاول . وصحح كثير من الماركسيين العرب مواقفهم تصحيحا كاملا. ولكن العبرة ليست بتصحيح المواقف انما العبرة بصحه فهم حقيقة مشكلة فلسطين . ومشكلة فلسطين مشكلة اثارها اغتصاب الارض العربية. والارض هي مصدر الامكانيات المادية للتقدم الاجتماعي، فاغتصابها من الشعب العربي معوق لتقدمه فهو عدوان رجعي بصرف النظر عما يفعله بها وفيها المغتصبون. واذا كان الصهاينة لا يكفون عن عقد المقارنات بين اسلوب الانتاج الجماعي في الارض المغتصبة وبين اسلوب الانتاج الفردي في الوطن العربي فهم يحاولون اخفاء المشكلة الاصيلة تحت ستار الادعاءات التقدمية ليبرروا بقاءهم في الارض المغتصبة. وهو تضليل لم يضلل مثله احد من قبل يوم ان نشب الصراع المسلح بين الصين والاتحاد السوفيتى حول بضعة اميال مربعة من الأرض على الحدود بين البلدين . لم يكن هناك شك في ان الاشتراكية هي نظام الحياة الذي ينتظر تلك الارض سواء آلت الى الصين أو الى الاتحاد السوفيتي . لم يكن أحد من الطرفين يشك في هذا ولم يثره أحد من الطرفين . إنما كان الصراع المسلح الذي وصل الى حد القتال الفعلي بين الاشتراكيين من الجانبين دائرا حول لمن تكون

الارض . ان كان هذا واضحا يتضح لنا غباء الاخطاء المضللة التي تطرح مشكلة فلسطين كما لو كانت صراعا حول ملكية ادوات الانتاج في الارض العربية. وهي اخطاء غبية ومضللة حتى لو كانت تستهدف- غرورا- اضعاف الجبهة الداخلية في اسرا ئيل أو حتى شقها . لاننا انما نضعف القوى المعادية لنمزقها انتصارا لحقنا ولكن لا ندفع من حقنا ثمن اضعافها وتمزيقها. ولا يجدينا شيئا ان يتمزق المجتمع الصهيوني في اسرائيل الا من حيث انه قد يسهل حل مشكلة الارض المغتصبة منا. ولكن عندما يصبح هذا التمزيق غاية في ذاته بديلة عن الغاية الاصيلة فلن يزيد عن ان يكون انتقالا لارض فلسطين من فريق صهيوني نقول انه رجعي الى فريق صهيوني نقول ا نه تقدمي . وتكون المسألة كلها عبثا؛ وعندما ينسى بعض المتشدقين بالتقدمية والاشتراكية والكادحين والبروليتاريا ... الى اخر هذه الكلمات الكبيرة ان كل فلاح في اسرائيل يزرع ارض فلاح عربي، وان كل عامل في اسرائيل محتل مكان عامل عربي، وان كل اسرة في اسرائيل تعيش في منزل اسرة عربية، عندما ينسون ان كل خطوة الى الامام في اسرائيل قد انتزعت الاقدام العربية من فوق طريق التقدم الاجتماعي، ثم يفتشون عن حلفاء من التقدميين الاشتراكيين الكادحين من بين الغاصبين بدعوى ان المشكلة مشكلة صراع حول ملكية ادوات الانتاج يدور بين " الطبقات " وليس صراعا حول ملكية مصادر الانتاج يدور بين المجتمعات، فانهم لا يفعلون شيئا سوى دخول معركة الصراع الاجتماعي بين الغاصبين لينتصر فريق على فريق . يدخلونها ، ويا للسخرية، من موا قع التشرد التي طردهم اليها الغاصبون. عندئذ يكون بعدهم عن فهم مشكلة فلسطين مساويا لبعدهم عن الارض المغتصبة، وقد يقع الخطأ حتى بعيدا عن صفوف المطرودين أو التصدي المباشر لمشكلة فلسطين . فعندما ينسى بعض "أكلة" الكلمات الكبيرة الامة العربية التي ينتمون اليها والواقع القومي الذي تثور فيه المشكلة، ويقدمون "الاممية"، بديلا عن القومية انما يخذلون امتهم المعتدى عليها وينتصرون للصهيونية المعتدية. اذ عندما تصبح الاممية بديلا عن القومية ثم تطرح مشكلة فلسطين ينتهي الامر بهم الى قبول الاحتكام الى وحدة الموقف من علاقات الانتاج " بصرف النظر عن الانتماء القومي " ، فيكون عليهم أن يقبلوا أن يزرع الفلاحون في اسرائيل ارض الفلاحين العرب وان يحل العمال في اسرائيل محل العمال العرب، وان يكون الفلاحون والعمال في الارض المحتلة هم الحلفاء الطبيعيين للذين سلبت منهم الارض وفرص العمل فاصبحوا مشردين . ولما كان سكان المخيمات عاطلين فانهم ، اذن، الاحتياطي البشري تحت قيادة " البروليتاريا " الاسرائيلية في نضالها " الثوري " ، من اجل الاشتراكية. فهل يقبلون ما تنتهى اليه منطلقاتهم ام هي اخطاء غبية؟

النتيجة الثالثة: هى ان مشكلة فلسطين ليست مشكلة دولية بمعنى انها ليست مشكلة ثائرة فيما بين الدول وليست مشكلة ثائرة ما بين الامة العربية من ناحية والمجتمع الدولي من ناحية أخرى . واذا كانت الدول تتدخل في مشكلة فلسطين انتصارا للحق العربي او دعما للعدوان الصهيوني فان الذي يحركها هو مصالحها الخاصة ولو كان السلام العالمي هو مصلحتها الخاصة. واذا كنا نحن نقيم وزنا للدول ومجتمعها ومصالحها التي تحركها كما نقيم وزناً للسلام العالمي فلإن لنا في هذا مصالح تحركنا. ذلك لاننا لسنا منعزلين عن الدول ومجتمعها ولا نستطيع حتى لو اردنا أن نعزل انفسنا عن الدول ومجتمعها . ففي نطاق المجتمع الدولي نواجه حتمية القانون المعروف : " كل شيء مؤثر في غيره متأثر به ". ولا شك في ان مواقف الدول من مشكلة فلسطين تؤثر وتتأثر . ايجابيا وسلبيا. باسلوب حلها. وهو ما يعني ان نأخذ من كل دولة، ومن المجتمع الدولي كله، الموقف الصحيح ونحن نحاول ان نحل مشكلة فلسطين. ولكن ما هو مقياس صحة الموقف؟.. مقياسه أن يكون مساعدا في حل المشكلة أو أن يكون حلاً لها. وهوما يعني ان لمشكله فلسطين حقيقة نعرفها هي التي تحكم مواقفنا من الدول ومن المجتمع الدولي، وان تدخل تلك الدول ومجتمعها الدولي في الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين لا يغير من حقيقتها التي نعرفها ونلتزمها : ان ارضنا العربية في فلسطين مغتصبة.

فليكن السلام العالمي . هو المثل الذي نضربه، لان السلام العالمي غاية مشتركة بين البشرجميعا. ان الحفاظ على السلام العالمي- طبقا لنظريتنا القومية- يتحقق باحترام الوجود الخاص لكل مجتمع كما هو محدد تاريخيا بصرف النظر عن الاسلوب الذي يقتضيه الحفاظ على السلام العالمي. نريد ان نقول ان استعمال العنف لا يعني- دائما- ان ثمة خطرا يهدد السلام العالمي. وقد يكون العنف ردا للعدوان هو الاسلوب الوحيد لحماية السلام العالمي . فنحن من موقفنا القومي لانصدق ولا نفهم ادعاءات السلام التي تتستر على الانتقاص من وجودنا القومي . ونرفض تماما ان ندفع أرض فلسطين أو اية ذرة من الارض العربية ثمنا لتلك الادعاءات الكاذبة ، لا لاننا لا نريد السلام العالمي ولكن لاننا لا نفهم السلام العالمي الا انه الكف عن الاعتداء واحترام الوجود الخاص لكل المجتمعات البشرية.

ان الدول لن تكف عن محاولات طرح مشكلة فلسطين كما تفهمها على ضوء مصالحها الخاصة، ولن تكف عن طرحها كمشكلة سلام عالمي صادقة أو مخاتلة، ولن تكف عن التدخل ، علنا أو خفية، من موقع التحالف معنا أو التحالف مع الصهيونية أو استغلال الطرفين معا لتحقق ما تريد. وليس لنا ان نتوقع غير هذا.، وعلينا أن نجد لحل مشكلتنا الاسلوب الملائم لتحقيق غايتنا

وسط كل هذه المؤثرات. لا شك في هذا ولا انكار له. ولكن عندما ننزلق الى طرح مشكلتنا أو قبول طرحها على انها مشكلة فيها بين الدول الاخرى أو مشكلة السلام العالمي انما ندفن مشكلة فلسطين تحت ركام الصراعات الدولية. وعندما ندفنها تغيب عنا حقيقتها فلا نعرف كيف نحلها، ثم يكون علينا ان نقبل الاحتكام الى الدول لتحكم كل منها على ضوء مصالحها الخاصة، أو نحتكم الى مقتضيات السلام العالمي كما يقدرها القادرودن على تدميره أو الخائفون من القادرين . وينتهي الامر بنا الى دفع ارض فلسطين ثمنا من عندنا، لا للسلام العالمي ، ولكن لتسوية جزء من حسابات المصالح القائمة بين الدول .

وعندما نعرف ان مشكلة فلسطين ليست مشكلة دولية بالمفهوم الذي ذكرناه ، ولا ننسى انها مشكلة ارض عربية مغتصبة نفلت من شباك التضليل الذي يثيره ادعياء العلم بالقانون الدولي عندما يزعمون ان مشكلة اغتصاب الارض العربية في فلسطين قد حلت منذ ان اعترف المجتمع الدولي بدولة اسرائيل وقبلها عضوا في هيئة الامم المتحدة . وانها منذ ذلك الحين قد اصبحت مشكلة سلام بين الدول المتجاورة. ان فقه القانون الدولي مليء بالنظريات عن الاعتراف بالدول وطبيعته المنشئة أو المقررة أو المختلطة، وباثاره الملزمة فيما بين الدول المعترف بها والدولة أو الدول المعترفة. ولكن ليس في فقه القانون الدولي ولا في قواعده ولا في تطبيقاته ما يجعل لاعتراف دولة بدولة ثانية اثرا ملزما لدولة ثالثة لم تعترف بها . اذ ان القاعدة الاساسية التي يقوم عليها كل بناء القانون الدولي هي ان الدولة لا تلتزم الا بارادتها الخاصة. فما الذي يعنيه اعتراف كثير من الدول باسرائيل؟ ... يعني ان تلك الدول قد اصبحت ملتزمة بارادتها بان تعامل اسرائيل كدولة ما دامت قائمة ولا يعني شرعية قيام اسرائيل على الارض العربية المغتصبة لان القرارات التي تأخذها الدول، كما يعرف كل الذين يعلمون المبادىء الاولية في القانون الدولي، غير قابلة لاحداث أثر مشروع خارج نطاق الاقليم الذي تنصب عليه سيادتها. وما دامت الدول التي اعترفت باسرائيل ليست ذات سيادة على اقليم فلسطين فان اعترافها يضفي الشرعية على تعاملها مع اسرائيل ولكنه لا يضفي الشرعية على دولة اسرائيل ذاتها . لا يحول الاغتصاب الى عمل مشروع . ان هذا يقع خارج نطاق مقدرة الدول وهي تمارس سيادتها، لا لاننا نريد ذلك، ولكن لان تلك هي احكام القانون الدولي الذي يحتجون به كثيرا. اكثر من هذا ان الاعتراف بدولة اسرائيل لا يتضمن الالتزام بالمحافظة على وجودها. والا لكان الاعتراف المشروع دوليا حماية غير مشروعة. ومن هنا ندرك كم هي زائفة المقولة التي يهمس بها البعض ويهددنا بها الاخرون : ما دامت الدول قد اعترفت بوجود اسرائيل فإنها لن تسمح بزوالها أبدآ. فيوم أن تزول دولة اسرائيل يصبح

الاعتراف السابق بوجودها غير ذي مضمون ويسقط . قد تدافع دولة أو أخرى عن وجود اسرائيل ولكن هذا لن يكون أثرا ملزما من اثار الاعتراف بها. سيكون حماية لمصالحها ايا كان مضمون تلك المصالح.

ان اعتراف كثير من الدول ، اذن ، باسرائيل لم يحل مشكلة فلسطين ولكنه كان حلا لمشكلات التعامل بين تلك الدول وبين اسرائيل. وبالتالي فان المشكلة، كما هي على حقيقتها، ما تزال قائمة بالرغم من الاعتراف بدولة اسرائيل.

أما عن هيئة الامم المتحدة فان مبادئها الاساسية الواردة في المواد الاولى من ميثاقها تنكر الشرعية على الاستيلاء على الارض بالقوة. وعندما قبلت هيئة الامم المتحدة اسرا ئيل عضوا فيها، قبل ان تجف دماء المذابح في الارض المغتصبة، لم يكن الاعضاء الذين قبلوا يفعلون شيئا أقل من خيانة ميثاقها. وخيانة الميثاق ليست ملزمة لمن قبلوا الميثاق . نريد ان نقول انه بحكم ميثاق هيئة الامم ذاتها ليس لاعضائها ولو مجتمعين ان يخالفوا ميثاقها. وعندما يخالفونه تكون قراراتهم غير مشروعة طبقا للميثاق ذاته فهى ليست حجة على الدول التي قبلت ان تكون اعضاء في هيئة الامم المتحدة على أساس الالتزام المتبادل بالميثاق . هذا كله بدون حاجة الى اثارة ما لا بد ان يعرفه العالمون بميثاق هيئة الامم المتحدة ، من الذي وضعه، وكيف وضع، وفي اية ظروف دولية وضع، وما هي المصالح " الحقيقية " ، التي وضع لحمايتها. وبدون اثارة ما يعرفه حتى الذين لا يقرأون ولا يكتبون من ان هيئة الامم المتحدة التي قبلت اسرائيل وما تزال ترفض الصين ليست الا أداة في يد من يملك القوة فيفرض بها القرارات الدولية .

والغريب انه بينما يتردد الزعم في اطراف الارض جميعا بان اسرا ئيل وجدت لتبقى، وبان مشكلة اغتصاب الارض العربية قد حلت منذ اعتراف المجتمع الدولي بوجود اسرا ئيل، يعرف الصهاينة قبل غيرهم انها ما تزال قائمة لم تحلها اعترافات الدول فيقاتلون منذ سنة ١٩٤٨ حتى سنة ١٩٦٧. ويتشبثون بالارض التي احتلوها أخيرا في مواجهة كل الضغوط الدولية من اجل الاعتراف بوجودهم على الارض التي اغتصبت اولا، من اجل فرض هذا الاعترات بالقوة على الامة العربية.

هل تتغير حقيقة مشكلة فلسطين فيما لو اعترفت باسرائيل احدى الدول العربية. أو الدول العربية مجتمعة، أو شعب فلسطين نفسه ممثلا بدولة مصنوعة أو بدون دولة؟

أبدا.

وهذا ينقلنا الى الجانب " الداخلي "، من المشكلة كما نفهمها على ضوء نظريتنا القومية..

نعرف أن المميز الاساسي للامة عن الجماعات الانسانية السابقة عليها هو عنصر الارض الخاصة المشتركة. الخاصة بالجماعة البشرية المعينة دون غيرها من الجماعات الانسانية الاخرى المشتركة فيما بين الناس فيها ". بقي أن نعرف الموقف القومي من مشكلة فلسطين كما يحدده كون الارض العربية " مشتركة "، فيما بين الشعب العربي . انه يحدده من ناحيتين:

الناحية الاولى : لما كانت الامة العربية تكوينا تاريخيا فان اشتراك الشعب العربي في الوطن العربي هو مشاركة تاريخية بين الاجيال المتعاقبة. وهذا يعني انه ليس من حق الشعب العربي كله، من الخليج الى المحيط ، ولو كان ممثلا في دولة الوحدة، ان يتنازل عن ارض فلسطين أو يقبل الوجود الصهيوني على الارض المغتصبة. ا نه بهذا يتصرف فيما لا يملكه وحده لانه ملك مشترك بينه وبين الاجيال العربية القادمة. ولو فعل لما كان ما يفعله حجة على الاجيال القادمة من الشعب العربي.

الناحية الثانية: انه لما كانت الارض العربية شركة بين الشعب العربي فليس من حق أي جزء من الشعب العربي ولو كان شعب فلسطين نفسه ان يتنازل عن ارض فلسطين أو يقبل الوجود الاسرائيلي على الارض العربية المغتصبة. انه بهذا يتصرف فيما لا يملكه وحده لانة ملك مشترك بينه وبين باقي شعب الامة العربية. ولو فعل لما كان ما فعله حجة على الشعب العربي.

ان هذه الناحية الثانية اكثر واقعية من الناحية الاولى . اذ ان دولة الوحدة لا تكتمل وجودا ما دامت ارض فلسطين مغتصبة ولو شملت باقي الوطن العربي . وانما أردنا أن ندفع بالفروض الى نهايتها لنؤكد بأوضح ما يمكن عدم شرعية التنازل عن ارض فلسطين أيا كان الجانب " العربي " المتنازل، ولو كان جيلا كاملا من الشعب العربي تمثله وتنوب عنه دولة وا حدة تعترف بالوجود الاسرا ئيلي على أرض فلسطين . ان أي جزء من الشعب العربي ممثلا في دولته أو الشعب العربي كله ممثلا في دولة واحدة، أو شعب فلسطين ممثلا في دولة أو بدون دولة، يعترف بدولة اسرا ئيل لن يفعل بهذا شيئا اكثر من الزام نفسه بالتعامل معها كدولة ولكن مشكلة الارض المغتصبة ستبقى قائمة يحلها حلها الصحيح باقي الشعب العربي ولواقتضى الامر تصفية المعترفين، أو يحلها حلها الصحيح جيل قادم من الشعب العربي يصحح خيانة جيل سبقه . ولن يستطيع أحد أن يحتج على الذين يتصدون لاسترداد الارض المغتصبة بالاعتراف الصادر من

غيرهم أو بالاعتراف السابق على وجودهم، لانهم كشركاء في الارض العربية شركة تاريخية غير ملزمين بما فعله أو يفعله شركاؤهم الاخرون .

مشكلة فلسطين، اذن، لن تحل بالاعتراف بدولة اسرائيل يأتي من أي جانب عربي لانها مشكلة ارض مغتصبة، لا من أي جيل من الشعب العربي يملكها وحده فيملك التصرف فيها، ولا من أي جزء من الشعب العربي يملكها وحده فيملك ان يتنازل عنها، بل مغتصبة من الامة العربية واجيالها المتعاقبة. ومن هنا ندرك جسامة خطأين متداولين في طرح مشكلة فلسطين :

الخطأ الاول هو الزعم بأن العدوان الصهيوني موجه ضد دولة عربية أو بضعة دول عربية، وبالتالي تكون المشكلة قائمة بين اسرائيل وبين تلك الدولة أو الدول. صحيح ان الصهيونية المعتدية عندما استولت على الارض العربية كانت الارض التي اغتصبتها جزءا من اقليم (شبه) الدولة التي كانت قائمة في فلسطين تحت الانتداب البريطاني. وعندما اعتدت اسرائيل مرتين سنة ١٩٥٦ وسنة ١٩٦٧، ومرات عدة فيما بينهما، اصطدمت بالدول العربية القائمة على الأرض المعتدى عليها. وانها ان تتوسع اكثر تصطدم بدول عربية أخرى لم يدركها العدوان بعد . هذا صحيح لان الارض التي اغتصبتها الصهيونية أو احتلتها اسرائيل لم تكن خالية من البشر ومن الدول . وان الارض العربية التي حددتها لتكون وطنا لدولة اسرائيل ما بين الفرات والنيل ليست خالية من البشر ومن الدول ويثير كل هذا مشكلات جديدة بين اسرائيل والدولة أو الدول العربية المعتدى عليها. مشكلات الاستقلال والامن وضمان الحدود. وتضاف تلك المشكلات الى قائمة المشكلات القومية على أساس ان كل مشكلة في الامة العربية هي مشكلة قومية. صحيح أيضا انه كلما تحرر الشعب العربي في أية دولة عربية من قيود الاستعمار والاستبداد والاستغلال، وكلما نمت مقدرة الشعب العربي في أية دولة عربية على التقدم الاجتماعي، انتبهت الصهيونية الى المخاطر المقبلة التي تتعرض لها مخططاتها فيما لو سمحت لذلك النمو أن يبلغ غايته. اولا : لأنه بقدر ما يتحرر الشعب العربي بقدر ما يستطيع أن يحل مشكلة فلسطين . وثانيا : لان محاولات التقدم ولو في ظل الاقليمية لن تلبث أن تعلم الجادين فعلا في ممارسة التنمية انهم يفتقدون الامكانيات المادية والبشرية الوفيرة المتاحة في الامة العربية وان " التقدم لا يقوم على أساس التجزئة " عندئذ يعرفون ان مشكلة فلسطين هي مشكلة تخلف وان الوجود الاسرائيلي قيد ثقيل على محاولات التقدم الاجتماعي فيواجهون دولة الصهيونية بالارادة التي لا تهزم : ارادة التقدم الاجتماعي . وثالثا : لان التنمية في ظل التحرر توفر افضل امكانيات التحرير، ومن هنا لا يكون غريبا مانلاحظه من أن مشكلة فلسطين تزداد حدة كلما تحققت في الوطن العربي خطوة

تحررية. وان الصراع ضد الصهيونية يصبح اكثر شراسة كلما تحققت خطوة تقدمية. وان قواها العربية تفرز وتتبلور. رويدا رويدا، في القوى القومية التقدمية. ألم نر كيف انها الآن سنة ١٩٧١ أكثر حدة من سنة ١٩٤٨. وان اسرائيل قد اصبحت اكثر شراسة من ذي قبل. وانها تدخر قوتها الضاربة وتعدها وتستعملها لهدم كل تقدم بناء في الجمهورية العربية المتحدة، حيث يعيش ثلث الامة العربية، وحيث تقوم اكثر الجهود جدية في البناء الاجتماعي . ويبدو الامر من تتابع العدوان وتوقيته كما لو كان الاسرائيليون يضعون خطط الهدم على أساس خطط التنمية في الجمهورية العربية المتحدة . عدوان يهدم ، ثم فترة ليتفرغ فيها الشعب العربي لاعادة البناء ويبذل في كل هذا ما يتجاوز طاقته من تضحيات بشرية ومادية ومالية، وعندما يقارب البناء مرحلة الاثمار، أي في تلك اللحظة المنتقاة حيث يكون الشعب العربي على وشك ان يذوق ثمار جهده ، تختلق الذرائع ويأتي عدوان اسرائيلي جديد ليهدم ... وهكذا. ألم نر كيف تحول الصراع منذ سنة ١٩٦٧ من معركة تهزم فيها القوات أو تنتصر ثم تنفض الى سباق حياة أو موت بيننا وبين اسرا ئيل . ولم تستطع اسرائيل – هذه المرة– أن تضرب ثم تعود فتسرح قواتها وتعد نفسها لجولة قادمة. بل اضطرت للبقاء في ساحة المعركة والدفاع حتى الموت عن وجودها بان تفرض حتى الموت ذلك الوجود والاعتراف به قبل ان تكمل القوى القومية في الوطن العربي مسيرتها التقدمية.

كل هذا صحيح وواقعي .

ولكنه يقوم على مستوى اسلوب الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين . انها مشكلات ولدتها المشكلة الاصيلة، تنصب مضامينها على متطلبات الصراع وعدة النصر فيه. فهو لا يطغى على مشكلة فلسطين ولا يغيرمن حقيقتها ولا يقوم بديلا عنها. ولو كانت اسرائيل تعلم ، أو حتى تتوهم ، ان التقدم الاجتماعي في أية دولة عربية، لن يبنى لها من بين ما يبنى، القبرالذي تدفن فيه، لما همّها في كثير أو قليل ان تقوم بجوارها دولة نامية تتبادل معها السلع والخدمات والخبرات. أو لما بلغ اهتمامها حد القتال لهدم البناء التقدمي في الدول العربية. انما هي تهدم لانها تعلم ان ذلك البناء أحد اساليب النصر في الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين. وهكذا تبقى مشكلة فلسطين، كما هي ، مشكلة اغتصاب الارض العربية بصرف النظر عن الدولة أو الدول التي كانت قائمة، والقائمة، والتي قد تقوم على تلك الارض. ذلك لان الأرض التي تقوم عليها الدول العربية ليست أرضا خاصة بتلك الدول أو بشعوبها . ان للشعب العربي في كل دولة حقا بينها مشتركا بينه وبين باقي، الشعب العربي خارج حدودها السياسية. ومن هنا لا نستطيع أن نفهم ، من الموقف القومي، كيف يمكن أن يكون اغتصاب أو احتلال أية ارض عربية هو مشكلة " خاصة "

بين المعتدين وبين الدولة أو الدول العربية التي تلقت ضربة العدوان . فلا نفهم ان يكون اغتصاب الارض العربية سنة ١٩٤٨ واحتلال مزيد من الارض والمياه الاقليمية في سنتي ١٩٥٦، ١٩٦٧ وما بينهما مشكلات اقليمية قائمة بين اسرائيل والدول العربية " المعنية " كما يقولون . وعندما لا نفهم المشكلات على هذا الوجه الزائف نرفض- من ناحية- ان تتنازل أية دولة عربية عن أرض فلسطين المغتصبة سنة ١٩٤٨ فتعترف باسرائيل ولو في مقابل استردادها للارض المحتلة في سنة ١٩٦٧. ونرفض- من ناحية ثانية- أن تتنازل أية دولة عربية عن ذرة من الارض التي تقوم عليها لاسرائيل ولو في مقابل استرداد ما يتبقى من ارض محتلة. ونرفض- من ناحية ثالثة- ان تكون مسؤولية تحرير الارض المحتلة والارض المغتصبة واقعة على عاتق جزء من الشعب العربي دون الشعب العربي كله من المحيط الى الخليج . كما نرفض ان تساوم بعض الدول العربية على جزء من الوطن العربي لتسترد جزءا منه، نرفض ان يهرب جزء من الشعب العربي من المعركة ليتحمل جزء منه مسؤولية الامة العربية كلها .

مشكلة فلسطين اذن مشكلة قومية وليست مشكلة اقليمية.

واذا كان الصهاينة وحلفاؤهم يزعمون ولا يكفون عن ترديد مزاعمهم بأن مشكلة فلسطين هي مشكلة حدود آمنة واعتراف متبادل بين اسرائيل وجاراتها من الدول العربية فذلك ما يقوله المعتدون وحلفاؤهم ليكسبوا به جولة الصراع حول وجود اسرا ئيل وليبدأوا بعده مراحل بناء دولة الصهاينة، حربا حربا، ما بين الفرات والنيل . وعندما ننزلق نحن فننسى أن مشكلة فلسطين هي مشكلة اغتصاب ارض فلسطين (أليس هذا بدهيا؟ ...) ونطرحها كما لو كانت مشكلة توسع على حساب دولة أو اكثر من الدول العربية نكون قد سلمنا للصهيونية بما اغتصبت من الارض العربية قبل سنة ١٩٦٧. وعندما ينسى الاقليميون الامة العربية التي ينتمون اليها والواقع القومي الذي تثور فيه المشكلة ويرددون كالببغاوات العجماء ان لكل دولة " عربية " شعبها الخاص وأرضها الخاصة وتاريخها الخاص ومصيرها الخاص ... ويناقضون القومية بالاقليمية، يناقضون الكل بالجزء، يناقضون الشامل بالمحدود، يناقضون العام بالخاص، فيفتعلون بكل هذا تناقضات غير قائمة، انما يخفون التناقض الحقيقي القائم بين الشعب العربي والوجود الاسرائيلي، وينتصرون فيه للصهيونية وحلفائها بترديد دعاواهم الزائفة. اذ عندما ينحرفون الى المواقع الاقليمية ويزعمون ان لكل دولة عربية وجودا ومصيرا خاصا مستقلا يواجهون بأن الاستقلال علاقة ذات طرفين . استقلال بالنفس عن الغير. والغير هنا هو شعب فلسطين وارضه المغتصبة. ويصبح تدخلهم في مشكلة فلسطين تجاوزا لاستقلالهم واعتداء ، أو تطفلا ، على

استقلال الاخرين يستحق الردع أو يستحق السخرية. ويسخر العالم كله فعلا من الذين يدعون انهم مستقلون بوجودهم ومصيرهم عن فلسطين ثم لا يتركون فلسطين لمصيرها. وعندما تطرح مشكلة فلسطين على الذين يرددون المنطلقات الاقليمية لا يكون امامهم الا الاحتكام الى القواعد الدولية التي تنظم علاقة الجوار فيها بين الدول : الاعتراف المتبادل وتبادل التمثيل السياسي ودعم الصداقة... أو- على الاقل- قبول حماية الدول لحدود دولهم لتضيع أرض فلسطين الواقعة خارج تلك الحدود. فهل يقبلون ما تنتهي اليه منطلقاتهم أم هي اخطاء غبية؟

الخطأ الثاني المتداول فيما يطرح عن مشكلة فلسطين ليس الا " تطبيقا خاصا " للخطأ الاول . انه الزعم بأن مشكلة فلسطين هي مشكلة خاصة بشعب فلسطين . يقولون ان شعب فلسطين هو الذي كان يعيش على الارض المغتصبة. وهو الذي طرد منها . وهو الذي ما يزال مشردا " بدون أرض وبدون هوية " . وهو الذي سيعود الى الارض عندما تسترد . فهي مشكلته الخاصة. هل يستطيع أحد أن ينكر أن اغلب الذين كانوا يعيشون على الأرض المغتصبة هم الذين طردوا منها بالامس ، المشردون خارجها اليوم، العائدون اليها غدا؟ ... لا أحد. ان ا حتجوا بالواقع غير المنكور ترسي القومية له أسسه العقائدية : " ان وحدة الوجود القومي تعني اختصاص الشعب بالوطن . ولما كان الشعب امتداداً من البشر على الارض فان وحدة الوجود القومي لا تناقض ولا تلغى ولا تنفى ولا تحول دون اقامة جزء من الشعب على جزء من الوطن . فتلك هي الممارسة الفعلية التي تجسد وحدة الوجود القومي " . عودة المطرودين المشردين الى الارض المغتصبة ليست- اذن- مجرد استرداد للمزارع والمصانع والمتاجر والمنازل، ليست مجرد عملية انقاذ لسكان المخيمات ، انها اكثر من هذا عمقا وضرورة . انها الممارسة الفعلية التي تجسد وحدة الوجود القومي . ومع هذا فليست مشكلة فلسطين مشكلة " خاصة " بشعب فلسطين . اذ ان هذا هو الوجه الثاني من عملة الاقليمية الزائفة فحيث لا تتوافر لهم شجاعة الكشف عن الوجه الخاص بهم ليقولوا ان مشكلة فلسطين ليست مشكلتنا الخاصة، يكشفون الوجه الاخر فنقرأ " مشكلة فلسطين هي مشكلة خاصة بشعب فلسطين " ويسترون هذا الخداع بأكثر الصيغ عطفا على شعب فلسطين : رفع الوصاية عن شعب فلسطين، عدم التدخل في شئون شعب فلسطين ، حق تقرير المصير لشعب فلسطين ، الحقوق " القومية " لشعب فلسطين ، التحالف مع شعب فلسطين ، بطولة شعب فلسطين ... الى آخر تلك الصيغ الزائفة مهما تكن عاطفية. اذ ان حصيلتها النهائيه ان اذهب شعب فلسطين وربك فقاتلا انا هنا قاعدون .

عندما يصدر هذا كله أو بعضه من الاقليميين الذين لم يطردوا ولم يشردوا من ارض فلسطين ولن يعودوا اليها ولو كانت خالية من اسرائيل يكون مفهوما تماما. انها الاقليمية الهاربة من الصراع من اجل استرداد ارض لا تعتبرها ارضها ، المتطلعة الى الافلات من مشكلة لا تعتبرها مشكلتها. والتي لا مانع لديها في كل الحالات ان يقبل المطرودون التعويض بدلا من العودة. ان يبيعوا ارض الوطن لمن يستطيع ان يدفع الثمن ، ثم تبقى اسرائيل . اما ان يصدر هذا كله او بعضه من المطرودين المشردين أنفسهم فذلك أمر غريب مريب . ان يقل المطرودون المشردون من الارض المغتصبة أن مشكلة فلسطين هي مشكلة خاصة بشعب فلسطين لا يفعلون شيئا سوى ابتلاع الطعم المسموم الذي القته الاقليمية في افواههم . ويكون عليهم ان يتمثلوا نتائجه القاتلة حتى النهاية : السماح للاقليميين بالهروب من المعركة، وصد القوميين عن الاسهام في المعركة، ومحاولة استرداد الارض الخاصة بهم من مواقعهم في الارض التي تخص غيرهم . وعندما يواجهون الاقليمية المخاتلة تقول لهم استردوا ارضكم كما تشاءون ولكن لا تمسوا سيادتنا على أرضنا ، وتدفعهم بالعطف المخادع أو بالقوة الغاشمة الى أن يقبلوا جزءاً من الارض المغتصبة ليقيموا عليها " دولة فلسطينية " تكون بمجرد قيامها اعترافا حيا بدولة اسرائيل... حينئذ سيشعرون ببرودة الموت الذي دفعتهم اليه الأقليمية. فهل يقبلون ما تنتهي اليه منطلقاتهم أم هي اخطاء غبية؟.

ليس ثمة أمة تخلو من الخونة. ولكنا لا نستطيع أن نسند الخيانة الى أي عربي لا نملك على خيانته دليلا غير قابل للشك. فقد علمتنا القومية أن مصيرنا مرتبط – بمصير أبناء امتنا حتى الاغبياء منهم والمخطئين . فلنقل اذن انهم لا يقبلون ما تنتهى اليه منطلقاتهم . كل هؤلاء الذين يشوهون مشكلة فلسطين، أو اغلبهم، فيطرحونها كما لو كانت مشكلة دينية، أو مشكلة نظم اجتماعية، أو مشكلة دولية، أو مشكلة اقليمية ... لا يقبلون الوجود الاسرائيلي في فلسطين ويجتهدون- بحسن نية- لحل مشكلة لم يفهموها فهما قوميا فلم يفهموها فهما صحيحا، فتأتي الحلول خاطئة. انهم اذن يخذلون انفسهم وتلك قمة الغباء . الا يقولون جميعا ان مشكلة فلسطين مشكلة " عربية " ويستغيثون بالمائه مليون عربي بدون أن يقولوا انها مشكلة " قومية " ثم لا يفطنون الى ان العروبة التي لا تعني الانتماء الاجتماعي والمصيري الى الامة العربية. هي كلمة " فارغة " من أي مضمون لا يقوم عليها التزام بغاية. الا يقولون انه صراع ديني ولا يفطنون الى ان الوطن العربي هو مصدر الاديان وان حركة التقدم العربي في تاريخها الطويل قد جمعت الاديان جميعا. الا يتذكرون أن الصهيونية قد اعتدت أولا والنظم العربية عميلة للاستعمار، واعتدت

ثانيا والنظم العربية متحررة، واعتدت اخيرا والنظم العربية تقدمية وفي كل مرة كانت تستهدف الارض لتخليها من البشر ثم يقولون انه صراع بين النظم الاجتماعية؟ ... الا يعرفون ان الدول الاستعمارية هي التي كانت وما تزال تصنع القرارات الدولية، بالقوة، ومع ذلك يحتجون بالقرارات الدولية؟ ... ألا يعلمون انه عندما وضعت الصهيونية مخططات اقامة دولتها على الارض، العربية واختارت فلسطين بداية في مؤتمر بال سنة ١٨٩٧ لم تكن ثمة أية دولة عربية قائمة في الوطن العربي، لا في فلسطين ولا في غير فلسطين، بما تعنيه الدولة من سيادة على الارض، بل كان الوطن العربي اما جزءا من الدولة العثمانية واما أجزاء يحتلها المستعمرون الاوروبيون ، ثم يزعمون ان الصهيونية تقصد بالعدوان هذي أو تلك من الدول العربية ... الا يرون أن " الممارسة " الفعلية للصراع بين الشعب العربي والحركة الصهيونية حول الارض المغتصبة في فلسطين يثبت ان مشكلة فلسطين مشكلة قومية، فتدخل حلبة الصراع الذي تثيره اجيال متعاقبة من الشعب العربي، من كل مكان في الوطن العربي، من كل دين، من كل طبقة، من كل دولة، بدون توقف على القرارات الدولية.. ولا يسمح الصراع ذاته لاي جيل عربي، أو أي جزء من الشعب العربي ، أو أية " طبقة " أو أية دولة ان تهرب من حلبته فيقتحم العدوان الصهيوني واثاره المخربة كل مكان في الوطن العربي لا يمنعه الهرب ولا تصده القرارات الدولية؟... فلماذا هذا الاصرار الغبي على انكار القومية وهي العلاقة الوحيدة التي تفسر الممارسة وتبررها وتمكننا من النصر فيها فلا تخذلهم ولا تهزم غايتهم ان كانوا- حقا- لا يقبلون الوجود الاسرائيلي في فلسطين؟..

ان كان كل هذا غائبا عن " فطنة " الذين يشوهون مشكلة فلسطين ، وعجز الموقف القومي عن ان ينبههم الى ما يخذلون به أنفسهم فلعلهم ينتبهون اليه عندما يعرفون الموقف الصهيوني من مشكلة فلسطين . لعلهم ، ان كانوا عاجزين عن تحديد مواقفهم " عقائديا " من مشكلة فلسطين أن يأخذوا الموقف المضاد لاعدائهم بعد أن يعرفوه، ولو عرفوه ثم أخذوا منه موقفا مضادا لوجدوا أنفسهم في الموقف القومي وان كانوا قد وصلوا اليه كرد فعل لا كفاعلين .

٣- الموقف الصهيوني :

نشأت الصهيونية في اوربا نتيجة عدة عوامل متفاعلة.

اولها: ان " التوراة " التي يتداولها اليهود، وهي كتاب ظهر لاول مرة في عهد الملك يوشا بعد وفاة موسى بن عمران بسبعة قرون كاملة (سفر الملوك الثاني ، اصحاح ٢٢) ، علمت وتعلم اليهود انهم " شعب الله المختار " وتضعهم في موقع العزلة الممتازة من الشعوب الاخرى . وتسند

التوراة هذا الاختيار الى اعجاب الله بقوة يعقوب ولذلك تحدد لليهود مضمون امتيازهم على الاخرين بانهم أقوى من غيرهم . ذلك لان الله قد اختارهم واسمى يعقوب ، جدهم الاعلى ، باسم " اسرائيل " على أثر مصارعة جسدية قامت بين يعقوب وهو في طريقه الى ارض كنعان وبين الله ذاته ، لم يهزم فيها يعقوب فاعجب به الله وباركه واختاره (سفر التكوين ٣٢٢ اية ٢٥- ٢٩) وهكذا استقر في اذهان اجيال متعاقبة من اليهود، " ايمان " بانهم شعب قوي ممتاز اختاره الله فاختصه برعايته دون البشر اجمعين ، وحذره من الاختلاط بالشعوب الاخرى حتى لا تلوث نقاءه . " اني ادفع الى ايديكم سكان الارض فتطردوهم من امامك . لا تقطع معهم ولا مع الهتهم عهدا. لا يسكنوا في ارضك لئلا يجعلوك تخطىء " (سفر الخروج، اصحاح ٣٣ آية ٢٣،٢٢) . وقد ادت تلك الاساطير القبلية الى ان اصبحت اليهودية، بالنسبة الى المتدينين من اليهود ، تتضمن " عنصرية " مقدسة تجمعهم على عداء " مقدس " للشعوب .

ولم يكف كهنة اليهودية عن تغذيتها بحيث اصبحت القيم اليهودية ذات حدين، فبينما تفرض على اليهود التزامات وثيقة بالتضامن الاجتماعي فيما بينهم تبيح لهم ان يعاملوا الشعوب الاخرى بدون قيد اخلاقي أو اجتماعي . قال حكماء صهيون : " اضربوهم وهم يضحكون . اسرقوهم وهم لاهون . قيدوا ارجلهم وانتم راكعون . ادخلوا، بيوتهم واهدموها. تسللوا الى قلوبهم ومزقوها " . أما " يهو" الاله الخاص ببني اسرائيل فقد وعد شعبه المختار بان يقوده " الى مدن عظيمة لم تبنها، وبيوت مملوءة كل خير لم تملأها، وآبار محفورة لم تحفرها، وكروم زيتون لم تغرسها، (سفر التثنية. اصحاح ٦ اية ١١) وتكمل الاساطير البناء الاجتماعي القبلي فتقدم الى اليهود وحدة الاصل لتؤدي وظيفتها في التضامن الاجتماعي الداخلي فتقول ان كل اليهود، في كل مكان من الارض، ومن أي جنس، وأي لون ، هم سلالة الاسباط الاثنى عشر ابناء يعقوب (اسرائيل) بن اسحاق بن ابراهيم، ووحدة الرمز (الطوطم) في جبل صهيون الذي دارت فوقه المصارعة التي اثبتت قوة اسرائيل (يعقوب) التي لا تقهر .

اننا نتعرف في كل هذا على خصائص الطور القبلي الذي مرت به كل المجتمعات : الاله الخاص، والاصل الواحد، والتضامن الداخلي ، والعدوان الخارجي ، وتمجيد القوة . وهو طور كان سائدا في جميع انحاء العالم يوم ان ظهرت التوراة لاول مرة في اوائل القرن الخامس قبل الميلاد . وعلى هذا فان اليهود لم يكونوا بدعة قبلية لا في تكوينهم ولا في اساطيرهم يوم ان كانوا طرفا في الصراع القبلي الذي كان يدور في كل مكان من الارض والذي انتصروا فيه مرات وانهزموا فيه مرات ثم انتهى بهزيمتهم النهائية عسكريا بالغزو الروماني وفكريا بظهور المسيحية. ثم جاءت

مرحلة الاستقرار على الارض بالفتح الاسلامي فدخلت بقايا القبائل اليهودية في شرق وجنوب البحر الابيض المتوسط مع غيرها من القبائل والشعوب الاخرى ، مرحلة التكوين القومي واصبحوا عربا. ولعل مثل هذا التطور أن يكون قد حدث في كل مكان عاش فيه اليهود، الا اوربا .

ففي اوربا عاش اليهود قرونا منعزلين في احياء مقصورة عليهم عرفت باسم " الجيتو " حتى نهاية القرون الوسطى . ولم يكن أي " جيتو" الا مجتمعا قبليا مغلقا على اصحابه حبس تطور الجماعات

اليهودية في اوربا عند الطور القبلي لا يتجاوزونه. وكان مرجع ذلك الى ان اليهود في اوربا كانوا محاصرين بتعصب كنسي يظن ان له عند اليهود ثأرا قديما : صلب المسيح . من اجله طردهم فيليب اوجست من مملكته. ومن إجله أمر البابا أنوسنت الثالث بأن يميز اليهود بعلامات توضع على ملابسهم.. ومن اجله احرقت كتب اليهود في الميادين العامة. وقد يكون وراء كل هذه الاساطير ذلك السلاح الاستغلالي الفتاك الذي يجيده اليهود : الربا . فبينما كانت الكنيسة تحرم الربا، كانت اليهودية تأخذ منه موقفها القبلي، فى تحرمه فيها بين اليهود وتبيحه إذا كان ضحيته غير يهودي وعن طريقه موّل اليهود في اوربا أمراء الاقطاع في حروبهم التي لا تنتهي وفي ترفهم الذي لا يشبع فسيطروا عليهم وسيطروا على الشعوب من خلالهم وكان رد الفعل تحديد اقامتهم في اماكن خاصة وتحريم كثير من أنواع النشاط المنتج عليهم .

أيا ما كان الأمر فان اليهود في اوربا ظلوا حتى نهاية القرون الوسطى في الطور القبلي بكل خصائصه التي عرفناها. ثم جاءت الثورة الليبرالية فاطاحت بالتعصب الكنسي، وانهت قضية الثأر القديم، بل وادت ، على المستوى الديني ذاته ، الى لقاء بين المسيحية واليهودية في المذهب البروتستنتي، وتجسد كل هذا في اعلان حقوق الانسان الذي اصدرته الثورة الفرنسية التي حرصت على الغاء كلمة الدين من أية وثيقة دستورية ، وكانت في كل هذا نموذجا للثورات التحررية التي عمّت اوربا وانهت عهد الاقطاع . وهكذا، بعد تخلف حضاري طويل، فتح باب التطور واسعا امام اليهود ليغادروا الطور القبلي ويندمجوا في المجتمعات الاوربية التي يعيشون فيها . وقد غادرته الكثرة الغالبة منهم خاصة في- اوربا الغربية حيث اصبحوا افرادا عاديين في مجتمعاتهم ، وتخلفت عن الركب الحضاري قلة قبلية متناثرة في اوربا الشرقية المتخلفة بدورها. وقد كان من الممكن أن ينتهي الامر بتلك القلة- الى ان تتطور وينتهي عهد العصبية اليهودية لولا ان

الليبرالية التي جاءت بالتسامح الديني في ظل " الاخاء والحرية والمساواة " قد جاءت أيضا بالنظام الرأسمالي .

بقانون المنافسة الحرة واطلاق الافراد من أي التزام من قبل المجتمع الذي ينتمون اليه. ثم بعدم تدخل الدولة في النشاط الفردي على أساس ان " مصلحة المجتمع ستحقق حتماً وتلقائيا من خلال تحقيق كل فرد مصلحته " بحكم القانون الطبيعي . واخيرا باباحة الكذب والغش والخديعة والتعسف والربا والغبن والاكراه الاقتصادي والادبي طبقا للقاعدة القانونية الليبرالية الشهيرة : " القانون لا يحمي المغفلين ". فاتاحت الرأسمالية للعنصرية اليهودية المتخلفة اوسع الفرص لتجسد- ايجابيا- عداءها القبلي " المقدس " للشعوب بوسائل اصبحت مشروعة في ظل الليبرالية. وتحول كل "جيتو" الى وكر تآمر وتخطيط وتعبئة نشيط ومعادٍ لكل ما ومن ليس يهوديا . وانطلقت العنصرية اليهودية بذهنية " المؤمنين " بامتيازهم في مجتمعات يرفضون الانتماء اليها، في ظل نظم تبيح لهم الاستغلال، ليفرضوا سيطرتهم على الشعوب بكل الوسائل . ولم يكن غريبا ان ينتهي كل هذا الى ان يصبح اليهود في المجتمعات الرأسمالية هم سادة " المال " المسيطرين على ارزاق الناس من خلال البنوك. ان هذا أمر جدير بالتأمل . لماذا يفضل اليهودي عنصر المال ليكون مجال نشاطه وأداة سيطرته كما لو كان مثله الاعلى هو " تاجر البندقية " ؟ .. ألأن تلك هي الصنعة التي احتكروها فاتقنوها في ظل الاقطاع ؟ أم لأن عنصر المال هو، في التحليل الاخير، مناط السيطرة في الاقتصاد الرأسمالي؟ ... أم لان " الفائدة " اكثر ضمانا من " الربح " ؟.. قد يكون السبب واحدا أو اكثر من هذا كله ، وقد يكون هذا كله مجتمعا في تقاليد " حرفية " كما كان الامر بالنسبة الى الصناعات الاخرى في ظل الاقطاع حيث تتجمع كل طائفة من الناس حول " حرفة " واحدة يحتكرونها ويتوارثونها ، ولكنه ما بقى بعد انقضاء عهد الحرفيين الا لأنه يتفق مع العنصرية القبلية الموروثة. ذلك لأن النظام الرأسمالي في نشأته كان نظاما تقدميا بالنسبة الى النظام الاقطاعي الذي كان سائدا في اوربا في قبله. وقد استطاعت الرأسمالية أن تحول المجتمعات الاوربية الزراعية الى مجتمعات صناعية وان ترسي أسس حضارة مادية وعلمية معا حققت قدرا من التقدم الاجتماعي يمثل الجانب الايجابي البناء من اثارها. ويبدو ان الخلفية المعادية للشعوب التي كانت ثمرة الجمود العنصري الذي تربت عليه اجيال متعاقبة من اليهود في اوربا ، حالت دون ان يجد اليهود في البناء الاقتصادي وما يصاحبه من تقدم اجتماعي ما " يغريهم " فاختاروا البنوك كأدوات للسيطرة على المجتمعات ولم يختاروا " المصانع " لانها أدوات البناء الاجتماعي . وسيختارون بعد ذلك ا لصحافة والاعلام عندما تصبح أدوات

للسيطرة . وسيختارون الارهاب المسلح ويتقنون استعماله كما اتقنوا استعمال المال والصحافة والاعلام في المجتمعات التي عاشوا فيها . كل ذلك لسبب بسيط هو انهم لا يعتبرون تلك مجتمعاتهم ليسهموا في بنائها بل يعتبرونها اعداءهم فعليهم بأمر "يهو" أن يسيطروا عليها أو يخربوها. ان هذا يفسر- فيما نعتقد- الصورة الاوربية لليهودي الجبان الذليل الخائن.. وليس الجبن وقبول المذلة والخيانة لصيقة بأي دين وعلى وجه خاص ليست واجبا دينيا على اليهود الذين يعلمهم دينهم الشراسة ويمجد العدوان ويقيم امتيازهم على القوة الجسدية التي من اجلها اصطفاهم الله شعبا مختارا . انما كان الجبن والخيانة وقبول المذلة تعبيرا عن- رفض اليهودي مخاطر المغامرة الايجابية وضريبة الوطنية من اجل المجتمع المرفوض اصلا . وكان قبول المذلة تحايلا على المجتمع الاقوى " قيدوا ارجلهم وانتم راكعون " . باختصار يلتزم اليهودي قيمه القبلية الخاصة ويرفض الالتزام بقيم المجتمع الذي يعيش فيه فيبدو شاذا في مجتمعه لانه يرفض الاندماج فيه، ولا يرى هو في موقفه شذوذا لان الانعزال عن " الغرباء " والعداء لهم فضيلة قبلية.

على أي حال ، عندما انتبهت الشعوب الاوربية الى الاستغلال الرأسمالي الذي ابتلع أو كاد المكاسب التي كانت مأمولة من وراء ثورات التحرر من الاقطاع التفتت الى تلك " الطائفة القبلية " التي تقاوم التطور الحضاري وتجسد الكراهية. والاحتقار لكل من لا ينتمي اليها ، وتتآمر خفية فتصنع لها لغات خاصة لا يعرفها غيرها (الييدش في شرق اوربا وهي مشتقة من الالمانية واللادنيو في غرب اوربا وهي مشتقة من الاسبانية) ، وقبل هذا وفوقه تموّل النظام الرأسمالي وتدير حركته الاستغلالية من مقاعدها في البنوك. وكان للمستغلين الرأسماليين من غير اليهود مصلحة لا شك فيها في ان يوجهوا غضب الجماهير المقهورة بعيدا عن النظام الرأسمالي الاستغلالي فاشتركوا بوسائل شتى في تركيز الانتباه على العنصرية اليهودية ، وحملوها وحدها مسئولية الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي الذي تعانيه الشعوب، حتى تخرج الرأسمالية بريئة. وهكذا تعاظمت موجة كراهية اليهود واحتقارهم واضطهادهم التي عرفت بـ " معاداة السامية " . اما لماذا السامية مع ان يهود اوربا ليسوا ساميين ، فلأنهم لو اسموها اسما " معاداة اليهودية " لفضحت دعاوى التحررية والعلمية التي تروجها الرأسمالية المنافقة. وهكذا نمت مشكلة اليهود في اوربا من بذور عنصرية طائفية متخلفة تغذت من عفن الرأسمالية المستغلة.

ولم يكن حل المشكلة خافيا حتى على الاغلبية الساحقة من اليهود الذين تحرروا من البداوة القبلية واندمجوا في مجتمعاتهم . فقد كان الحل يقتضي ان تتحرر الاقلية اليهودية من

اساطيرها الخرافية وان تتجاوز الطور القبلي لتندمج في المجتمعات التي تعيش فيها كما فعلت الاكثرية . وكانت الاشتراكية المطروحة افكارها بقوة خلال القرن التاسع عشر تمثل الامل الاجتماعي الذي تنتهي به، والى الابد، كل أنواع القهر . كان ذلك هو الحل التقدمي لمشكلة اليهود في اوربا ومشكلة المجتمعات الاوربية بما فيها من يهود . وضد هذا الحل بالذات تحالفت اقلية يهودية متخلفة تقاوم حركة التطور وتتحالف مع الرأسمالية الاستعمارية التي تستغل البشر جميعا بما فيهم الاقليات المتخلفة.

وشهد عام ١٨٩٧ مولد منظمتين من العنصريين اليهود. كل منهما منظمة " صهيونية " . ستحاول المنظمة الاولى افساد حل المشكلة اشتراكيا فتفشل . ينجح الحل ويهرب العنصريون . وتقوم الثانية بالتحالف مع القوى الاستعمارية فتنتجح الى حين فتقوم في الأرض العربية دولة عنصرية في سنة ١٩٤٨.

أما المنظمة الاولى فهى " الاتحاد العام للعمال اليهود في روسيا وبولندة " (البوند) . ويلاحظ منذ البداية انها منظمة لليهود دون غيرهم في كل من روسيا وبولندة أي بدون اعتداد بالانتماء القومي لأي من الامتين الروسية والبولندية لانها تعتبر أن " اليهودية " رابطة ثالثة وذلك هو مميزها العنصري . ومن ناحية ثانية انها منظمة عمالية تستهدف الاشتراكية وقد اصبحت جزءا. من "حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي " القائم على منطلقات فكرية ماركسية. فقد تشكل " البوند " سنة ١٨٩٧ كواحد من المنظمات العديدة التي كانت تكون ما عرف باسم الحركة الاشتراكية الديموقراطية في شرق اوربا. وقد اجتمعت تلك المنظمات في منسك سنة ١٨٩٨ واتفقت على أن تتوحد في " حزب العمال الاشتراكي الديموقراطي الروسي " الذي تم انشاؤه فعلا في المؤتمر الثاني (التأسيسي) الذي انعقد في بروكسل ثم في لندن سنة ١٩٠٣. وفي ذلك المؤتمر التأسيسي اقترح ممثلو " البوند " أن يكون هو الممثل " للبروليتاريا " اليهودية داخل اطار " حزب العمال الاشتراكي الديموقراطي الروسي " الذي يجب أن يقوم على أساس فيدرالي . ولم يقبل المؤتمر رأيهم استنادا الى أن " الفيدرالية " تضعف قوة الحزب المركزية فانسحب ممثلو " البوند " من المؤتمر، وحدث الانشقاق بين البلشفيك والمنشفيك ، ولكن البوند ، والبلشفيك، والمنشفيك، كلهم بقوا اعضاء في الحزب حتى المؤتمر الرابع (التوحيدي) الذي انعقد في استوكهلم سنة ١٩٠٦. وفيه حصل " البوند " على اعتراف الحزب بوضعه الخاص كممثل للماركسيين اليهود، في ذلك الوقت كان الحزب يضم عديدا من المنظمات و " الشلل " التي تتنازع المعرفة بالماركسية وتمثيل الطبقة العاملة، وكان " البوند " وا حدا منهم ، ولم يكن

البلاشفة بزعامة لينين الا شلة أخرى لم تنتصر بعد في الصراع الايديولوجي الذي كان ثائرا فيما بينهم ودار اغلبه حول ماعرف باسم " المسألة القومية". ولما لم تكن ثمة " نظرية ماركسية في القومية " (٤) ، وكان الامر متروكا للاجتهاد من خلال الممارسة لم يجد الماركسيون تناقضا بين أن يكون اليهود عنصريين وماركسيين معا. ولقد كانت الممارسة سنة ١٩٠٦ تقتضي وحدة كل الماركسيين والاشتراكيين لأن الثورة ضد القيصرية كانت قد بدأت سنة ١٩٠٥ لتنتهي بالفشل سنة ١٩٠٧. ولقد شن النظام القيصري ، بعد فشل الثورة، حرب ابادة وحشية ضد كل الذين حرضوا عليها أو قادوها أو اسهموا فيها أو رحبوا بها. وكانت مجزرة. هاجر على اثرها جانب كبير من اليهود كما هاجر لينين نفسه ثم يعود لينين سنة ١٩١٧ ليقود الثورة مرة أخرى وينجح . ويخوض الماركسيون ابتداء من سنة ١٩١٧ حربا اهلية شرسة ضد الثورة المضادة فتهاجر دفعة أخرى من اليهود "الاشتراكيين". اولئك الذين قدموا لنا امثال ويزمان وبن جوريون وشاريت . ولنا هنا ثلاث ملحوظات . الاولى ما قيل من أن حرب الابادة التي شنها القيصر بعد فشل ثورة ١٩٠٥ كانت موجهة ضد اليهود لان القيصر كان من أعداء السامية ، وهو غير صحيح . فقد كانت ثورة مضادة لتصفية قوى ثورة ١٩٠٥ ولم يكن اليهود ولا " البوند " نفسه هم القوى الاساسية أو الوحيدة في ثورة ١٩٠٥ الفاشلة . الملحوظة الثانية ان كل القوى التي هاجرت بعد فشل الثورة أو نفيت الى مجاهل سيبيريا لم تتوقف عن الكفاح ولم تلبث أن اجتمعت في ساحة ثورة ١٩١٧ المنتصرة ، الا العنصريون اليهود من اعضاء البوند. فما ان غادروا أرض الوطن حتى نسوا الماركسية والاشتراكية والطبقة العاملة وتحالفوا مع القوى الاستعمارية. الملحوظة الثالثة ان الكثرة من اليهود المتحررين من العنصرية الذين بقوا في الاتحاد السوفيتى بعد نجاح الثورة واسهموا في بناء الاشتراكية قد اندمجوا في مجتمعهم بيسر ذي دلالة قوية على أن مشكلة اليهود في اوربا هي مشكلة العنصرية والاستغلال وليست مشكلة افتقاد ارض يعيش عليها اليهود . فما ان يتحرر اليهود من التخلف القبلي ويتحرر المجتمع من الاستغلال الرأسمالي حتى تنتهي المشكلة . وليس ادل على هذا من ان الاتحاد السوفيتى يضم " جمهورية خاصة باليهود (بيروبيجان) لم تعد عنصرية. يقيم غير اليهود فيها كما يقيم اليهود في كل مكان من الاتحاد السوفييتى بدون أن توجد مشكلة . وهكذا افسدت العنصرية اليهودية على اصحابها أفضل الحلول التي قدمتها اوربا لمشكلة اليهود . كيف اذن كان العنصريون اليهود ماركسيين واشتراكيين ، وكيف انهم في الارض المغتصبة يقيمون المزارع الجماعية، ويعيشون في جماعات متماسكة، وينتهجون الاسلوب الجماعي في الانتاج ؟ ... كيف يتفق أن يكونوا عنصريين ما يزالون في مرحلة الطور القبلى وهم –فيما يبدو- ماركسيون أو اشتراكيون؟ ...

هذه هي الخدعة التي لا يمكن اكتشافها من منطلق مادي على ضوء تطور اساليب الانتاج . ولكنها تصبح واضحة اذا نظرنا اليها من منطلق انساني قومي " ينظر الى المجتمعات خلال حركتها الجدلية التي لا تتوقف من الماضي الى المستقبل " ٠ ان بين المجتمع القبلي العنصري اليهودي والمجتمع الاشتراكي تقاربا في اسلوب الانتاج الجماعي . ولكن علاقات الانتاج الجماعي مرتبطة بالطور الذي يمر به المجتمع ولا تكون تقدمية بذاتها. والماركسيون أول من يجب أن يعرفوا هذا فعندهم يبدأ التطور الاجتماعي بالشيوعية الاولى وهي أكثر مراحله انحطاطا وينتهي بالشيوعية الاخيرة وهي أكثر مراحله تقدما . وفي كليهما تتشابه علاقات الانتاج الخالية من الملكية الخاصة ومع ذلك لا ينخدع أحد في الفارق الحضاري بينهما . فاذا كان اليهود في الارض المغتصبة يقيمون المزارع الجماعية ويعيشون في جماعات متماسكة فلأن اسلوب الانتاج الجماعي هو اسلوب الانتاج القبلي . ويمكن التمييز بين ما اذا كان اسلوبا قبليا أو اسلوبا اشتراكيا من خلال موقف اصحابه من المجتمعات الاخرى . فعندما يكون مصحوبا بالانغلاق الداخلي والعداء للغير يكون اسلوبا قبليا متخلفا حتى عن اسلوب الانتاج الفردي ، وعندما يكون انسانيا سليما فهو متجاوز اسلوب الانتاج الفردي الى الاسلوب الجماعي الاشتراكي . طبقا لهذا المقياس لا نكون في شك من حقيقة العلاقات الجماعية السائدة في الارض المغتصبة، انها القبائل اليهودية قد انتقلت من " الجيتو" الى أرض فلسطين لتعيش ذات علاقاتها القبلية المتخلفة : التضامن بين افراد القبيلة والعداء للاخرين. والكابوتز المسلح هو القبيلة التي ما تزال تعيش في القرن العشرين . وفي افريقيا الاف من هذه الجماعات القبلية تعيش معا حياة اكثر جماعية من اليهود في فلسطين ولا يقول احد بانها مجتمعات اشتراكية. ولا يغير من هذا ان المجتمع القبلي في اسرائيل يستعمل ارقى أدوات الانتاج تطورا في هذا الزمان . فمن قبل تعلمت قبائل الهنود الحمر استعمال ارقى أدوات القتال في زمانها ومع ذلك ظلت في طورها القبلي . وتستعمل كل الشعوب - الان- أدوات انتاج متشابهة في تقدمها الفني ومع ذلك تختلف حضارة وتطورا . لان " كما يكون الناس يكون تطورهم الاجتماعي " (فقرة ١٨) . ثم ان " التفرقة العنصرية" المعترف بوجودها في مجتمعات تبلغ فيها أدوات الانتاج أرقى ما وصل اليه العلم ليست الا المميز القبلي للمجتمعات التي تعيش في ذلك الطور المتخلف وتستعمل أدوات القرن العشرين . ان الجماعية - اذن- هي التي كا نت تغري كثيرا من العنصريين اليهود باعتناق الماركسية، ولكن الماركسية ليست عنصرية. وعندما تتستر العنصرية بالماركسية يكون على كل ماركسي أن ينظر الى المجتمعات نظرة اشمل من أدوات الانتاج وعلاقاته، عندئذ سيتبين بوضوح ان العنصريين في الارض العربية المغتصبة يعيشون في الطور الاجتماعي اللاحق للشيوعية البدائية وليس الطور الاجتماعي السابق

على الشيوعية الاخيرة ، وانهم – بالتالي عندما يتطورون سيدخلون الطور الرأسمالي . ويقدم تطورهم منذ سنة ١٩٤٨ حتى الان دليلأ واضحا على انهم يدخلون مرحلة الفردية. وآيتها الكثرة غير المتناسبة مع عددهم من الاحزاب وهو ما نلاحظه في مراحل الليبرالية الاولى - ويدخلون مرحلة الرأسمالية وآيتها التحالف الذي يزداد يوما بعد يوم مع الرأسمالية الغربية وهذا لا ينفي ان جماعات من الرأسماليين المتحررين من القبلية اليهودية تعيش في اسرائيل أو تحالف الصهاينة خاصة منذ ان اصبحت لهم دولة لتستغل العنصرية الصهيونية ودولتها معا. ولكن ان يكون - في الارض المغتصبة عنصري واشتراكي معا، أو ان يعيش الاشتراكيون في ظل الروابط القبلية التي نسجتها الاساطير والخرافات ، فتلك مقولة لا تستحق الا السخرية .

المهم ان الاشتراكية في الإتحاد السوفيتي قدمت للعنصريين اليهود افضل الحلول التقدمية ليغادروا الطور القبلي . قدمت لهم الارض والامن وفرص الانتاج وعدالة التوزيع . فرفضوها. لماذا؟

هنا يأتي دور المنظمة الثانية التي ولدت عام ١٨٩٧ أيضا وتحالفت مع القوى الاستعمارية. انها المنظمة " الصهيونية " التي تأسست في مؤتمر بال وحددت هدفها بانه اقامة دولة لليهود في فلسطين، وجمعت العنصريين اليهود في اوربا الغربية. وهي المنظمة التي سينضم اليها اصحاب تجربة " البوند" والتي ستحقق نجاحا مطردا في مخططاتها فتقيم دولة اسرائيل في سنة ١٩٤٨. انها المنظمة التي جمعت شتات " القبائل " اليهودية لتقيم منهم دولة قبلية على ارض فلسطين . واول سؤال تطرحه تلك المنظمة علينا هو لماذا نجحت؟.. وقبل ان نجيب ينبغي أن نذكر ان المجتمعات الاوربية بالرغم . من تقدمها ما تزال عامرة بالجماعات المتخلفة التي لم تتجاوز الطور القبلي . لا نضرب قبائل الغجر مثلا ، بل نضرب مثلا قبائل اللابيين الذين يعيشون في السويد والنرويج وفنلندا وروسيا . ان هذه ظاهرة متكررة في كل الامم ولنا منها نصيب لا ينكر. ومصير كل هذه الجماعات- المتخلفة ان تدرك تطور مجتمعاتها. اذن ، فمهما تكن اساطير العنصرية اليهودية كان التطور الاجتماعي في اوربا كفيلا في النهاية بان ينتزعها من روابطها القبلية لتلحق بمجتمعاتها ، لولا ان " قوى " أخرى كان لديها دور تبحث له عمن يؤديه . تلك هي القوى الاستعمارية .

ففي اواخر القرن التاسع عشر كان الاستعماريون قد استولوا على العالم كله وبدأت مهمة المحافظة على مواقعهم فيه. ومن اجل هذا انعقد في لندن سنة ١٩٠٧ مؤتمر استعماري

ليوصي بما يراه كفيلاً بالمحافظة على السيطرة الاستعمارية. وقد قدم عدة توصيات كان نصيب الوطن العربي منها ما يلى: " ان اقامة حاجز بشري وقريب على الجسر البري الذي يربط اوربا بالعالم القديم ويربطها معا بالبحر الابيض المتوسط بحيث يشكل في هذه المنطقة على مقربة من قناة السويس قوة معادية لشعب المنطقة، وصديقة للدول الاوربية ومصالحها هو التنفيذ العملي للوسائل والسبل المقترحة " .

وفي سنة ١٩٣٧ نشر في فرنسا كتاب تحت عنوان " الله اكبر" يتضمن تقريرا كان مقدما الى احد قادة الحركة الصهيونية في النمسا هو الدكتور فولفجانج فايست يقول كاتبه : " ان خلاصة الاسباب الجدية للكفاح من اجل الارض المقدسة هو موقعها الاستراتيجي وتأثيره في مستقبل المنطقة. فلو عادت فلسطين الى دولة عربية موحدة تضم مصر لقامت هناك قوة عربية مسلحة تستطيع أن تتحكم في قناة السويس والطريق الى الهند . أما اذا ظلت فلسطين مستقلة، أو اصبحت دولة يهودية، فانها ستقوم عقبة في سبيل انشاء هذه الدولة الكبرى حتى لو تمت الوحدة بين دولة عربية وأخرى على جانبي فلسطين - ان دولة صغيرة " حاجزة " تقوم على ١٠٠,٠٠٠ كيلو متر مربع على ضفتي نهر الاردن ستحمي كل دولة عربية ضد تدخل أية دولة عربية أخرى ... ان توازن القوى حول قناة السويس يتوقف اذن على استقلال فلسطين عن العالم العربي . يتوقف على دولة في فلسطين تكون مثل سويسرا عند ملتقى القارات الثلاث . ان هذا الاستقلال يتفق تماما مع طموح الاستعمار اليهودي، ذلك لان اليهود وحدهم هم الذين ستكون لهم مصلحة في هذا الاستقلال وليس العرب، اذ ان هؤلاء سيكونون من الدعاة المتحمسين للاندماج في دولة عربية كبرى . وهكذا حالت القوى الاستعمارية دون أن تذوب العنصرية اليهودية في حركة التطور الاجتماعي في اوربا، وغذت تلك العنصرية بادوات القوة وسهلت لها ان تغتصب ارض فلسطين لتكون هناك حارسة لقناة السويس وحائلة دون الوحدة العربية . وضمت صفحات التاريخ اكبر كذبة شهدها التاريخ . اليهود يغتصبون ارض فلسطين فرارا من اضطهاد الدول الاوربية ولكن بمساعدة الدول الاوربية و خدمة لمصالحها.. ابعد ما يكون عن الحقيقة اذن ان يقال ان اليهود ما جاءوا الى فلسطين الا لانهم يفتقدون وطنا يعيشون فيه. انما جاءوا ليغتصبوا الارض العربية ويقيموا دولة حارسة للمصالح الاستعمارية تحول دون أن تحقق الامة العربية كل ما هي قادرة عليه من تطور اجتماعي في ظل دولة الوحدة. جاءوا بمساعدة القوى التي لا تريد لهذا الشعب العربي أن يعيش بما يملك. لم يجيئوا لانهم يهود، ولا لانهم اشتراكيون ، ولا لانهم يريدون الاعتداء على دولة عربية معينة ، ولا لأن المجتمع الدولي كان في حاجة - حتى يسود قانونه-

الى وجودهم في فلسطين، بل ليقيموا على الارض العربية مخفرا مسلحا يكرس تخلفها ويمنع وحدتها.

هذي هي الصهيونية كما نراها من الموقف القومي وطبقا لنظريتنا القومية. ولو كنا قد استوعبنا نظريتنا هذي لادركنا من ابعاد مشكلة فلسطين ومخاطرها المقبلة اكثر مما يدرك سوانا. انها نذر على اكبر قدر من الجدية تنذرنا بها نظريتنا القومية التي علمنا أن الامة تدخل مرحلة التكوين القومي باستقرار الجماعات القبلية (تحمل كل منها لغتها وثقافتها وتقاليدها) على أرض معينة ومشتركة وبها تحل مشكلة الهجرة وتتميز بالاستقرار على الارض عن الطور القبلي . ثم تبدأ في التكون وتحدد خصائصها خلال مواجهة المشكلات المشتركة والمشاركة في حلها. اذن ، ولينتبه الشباب العربي، أن الصهيونية تحاول منذ ١٩٤٨ أن " تصنع أمة " من اشتاتها القبلية بأن تستحوذ على ارض تكون خاصة بها. ولا بد لكي تنجح من أن " تستقر" على الارض "وتختص " بها فترة زمنية كافية تبني فيها حضارتها الخاصة وتصبح بها أمة. وقد كان عام ١٩٤٨ هو البداية ولكن الزمان أمامهم ما يزال طويلاً، فان الامم لا تتكون في عشرات السنين فلا نجزع . ان الولايات المتحدة الامريكية ذاتها ما تزال، منذ الا ستقلال ، أمة في دور التكوين ولكن الصهاينة دا ئبون على تنفيذ مخططاتهم، ولقد اغتصبوا الارض ولكن لم يستقروا عليها. وعلى أرضها يعيش ثلاثة ارباع مليون عربي واكثر فهي ليست خاصة بهم داخليا ، وقد قطعت معركة ١٩٦٧ كل استقرار سابق. ولكنهم على أي حال استطاعوا أن يحيوا لغتهم الميتة فاصبحت لهم لغة مشتركة. ولو سمح الشعب العربي للصهاينة بالاستقرار على الارض حتى تكون خاصة بهم ويبنوا عليها حضارة خاصة، فانهم سيصبحون أمة، شاء الشعب العربي أم لم يشأ، لان فعالية قوانين التطور حتمية ولا تتوقف على رغبات أحد، والماضي يمتد تلقائيا في المستقبل اذا لم يتدخل الناس ايجابيا لتغييره ، ويوم أن يصبح للصهاينة أمة في فلسطين لن يستطيع أحد ان ينتزعها منهم مرة أخرى . لعل هذا أن يكون واضحا. فانه يحدد لنا التزامات عينية داخل الارض المغتصبة وخارجها حتى قبل أن تزول دولة اسرائيل. هذا ما نقوله نحن .

فماذا تقول الصهيونية عن نفسها؟.

اذا كنا سنعود الى الاساطير الخرافية مرة أخرى فلعل هذا لا يصدم المعجبين " بالتقدم الحضاري " لاسرائيل ذلك لاننا لا نسند الى الصهاينة غير ما يقولون . ولا نستند من بين ما يقولون الا الى الصهاينة العلماء، الماديين، الذين لا نظن انهم يرعون شرائع الدين اليهودي . انهم

- كما لا بد نتوقع- لا يقولون ان الصهيونية حركة عنصرية قبلية متخلفة. بل يقولون انها حركة قومية. والصهيونية هي ذاتها القومية. اما الامة فهم اليهود في كل انحاء الارض ومن جميع الاجناس والالوان . ثم انهم لا ينكرون ان ليس لليهود لغة واحدة وانهم لم يعيشوا منذ عشرات القرون على ارض واحدة، ولم يشتركوا في بناء حضاري واحد. كل هذا لا ينكرونه. ولكنه عندهم غير لازم لتكون الامة امة. فالنظرية الصهيونية في الامة والقومية تقوم على أساس ان وحدة الثقافة، والتاريخ الثقافي هو المميز الاساسي للأمة. فاذا قيل ان اليهود المثقفين قد شاركوا في كل ثقافات العالم، وكل منهم اسم بقدر ما استطاع في ثقافة مجتمعه الذي يعيش فيه، قالوا ان العبرة بالاتصال التاريخي للثقافة وهذا متوافر في الثقافة الدينية لليهود منذ الشتات الى الان، فهم- اذن- امة. هل هي امة ممتازة؟.. لا. ان تعبير " شعب الله المختار" هو للتمييز وليس للامتياز. فليكن. فليس لكل هذا من آثار فيما يعنينا في هذا الحديث . اذ ان الذي يعنينا هو عنصر الارض . ان كنتم أمة الان ، وكنتم دائما امة، وانتم تعيشون فعلا على الارض وسط مجتمعاتكم فلماذا تتركون " اوطانكم " ؟.. لان تلك المجتمعات لم تقبلنا قط ، انها رفضت انتماءنا اليها وما تزال ترفض وقد تعرضنا في تاريخنا الطويل لكل أنواع الاضطهاد الظاهر وما " يزال هذا الاضطهاد مستترا. حتى الذين اندمجوا- كما يقال- في مجتمعاتهم يشعرون بالغربة واذا كانوا يرفضون الانتماء علنا الى الحركة القومية (الصهيونية) فلأنهم يخشون ان ينفجر العداء الكامن ضدهم فهم يساعدونها خفية أو علنا تبعا للظروف. واذا كانت الحركة الصهيونية لا تضم الا القلة من اليهود فلان تلك هي القلة الواعية انتماءها القومي فهي الطليعة المنظمة التي تقود الحركة القومية ، وآجلاً أو عاجلاً ، سينضم اليها كل اليهود. اذا كان الامر كذلك فلماذا لا تقاومون الاضطهاد في مجتمعاتكم ولو بالتحالف مع باقي المضطهدين هناك بدلاً من الفرار؟.. لا فائدة ان الحل الوحيد أن تكون لنا أرض خاصة نقيم عليها مجتمعنا ونعيش فيها حياتنا. لماذا اذن لم تقبلوا الاقامة في الارض الخالية التي عرضت عليكم في اوغندا؟... لاننا نريد أرض فلسطين .

لماذا فلسطين بالذات؟ ...

هنا يعود المثقفون العلماء، المتحضرون ، الماديون ، التقدميون الى الاساطير . اننا نلخص ما قالته نخبة مختارة من هؤلاء جميعا ونشره سارتر في عدد خاص (٩٩١ صفحة) من مجلة " الازمنة الحديثة " في يونيو سنة ١٩٦٧. قالوا ان الثقافة اليهودية التي هي مناط التكوين القومي للامة اليهودية قائمة على عدة اساطير دينية وميتافيزيقية . هذا صحيح . ولسنا نحتج بصحتها العلمية. وانما نحتج بالاثار الاجتماعية التي احدثتها تلك الاساطير في الجماهير اليهودية

وصاغت بها تكوينها الاجتماعي . فمثلا تلقى اليهود من الله وعدا بان تكون لهم أرض فلسطين . هكذا جاء في التوراة " لنسلك اعلى هذه الارض من نهر مصر الى النهر الكبير نهر الفرات " (سفر التكوين، اصحاح ١٥، آية ١٨) . ومنذ ذلك الحين انقضت عشرات القرون . لا ننكر اننا خلالها لم نكن نعيش على أرض فلسطين، وان شعباً عربياً هو الذي كان يعيش عليها، ولكن هذا لا يغير من الواقع شيئا. والواقع انه طوال تلك القرون يعيش اليهود في الشتات على أمل العودة الى ارض " الميعاد " كأثر من آثار ايمانهم الديني بان تلك هي الارض التي وعدهم الله بها . وبصرف النظر عن الجانب اللاهوتي فان الاثر الاجتماعي كان وما يزال قائما يصوغ حياة اليهود نفسيا واجتماعيا ويرددونه في اجتماعاتهم وفي صلواتهم ويذكرون به في كتبهم ويقوم محورا في ثقافتهم القومية : ان ارضنا تمتد من الفرات الى النيل هي ارضهم . هذا هو الذي ابقاهم أمة لم يذوبوا في الامم الاخرى بالرغم من توالي الاجيال وهم في الشتات. وهذا هو الجانب المهم من الاسطورة لأننا قد نكذب الاسطورة ولكنا لا نستطيع أن ننكر أو نتجاهل أثرها الاجتماعي . وقد أخذ علينا الناس ما قاله بعضنا من ان فلسطين أرض بلا شعب فلا بد من أن تعطى لشعب بلا ارض . ولو فهمونا لما أخذوا علينا ما نقول . فالعبرة عندنا ليست بالصلة المادية التي تتمثل في اقامة شعب " غريب " في ارضنا ولكن العبرة بالصلة الروحية بيننا وبين الارض . ومهما تكن الارض عامرة بمن يقيم فيها فانها خالية بالنسبة الينا الى أن نعود اليها نحن أصحابها. ان تلك الصلة لم تنقطع أبدا فلم ينسى أي يهودي أرض فلسطين والعودة اليها. ولا يقال لنا ان ذلك ايجابا ذاتيا من ناحيتنا فان القبول الذي تتم به الصلة قد جاء من الارض ذاتها. فلو راجعنا التاريخ لتبين لنا على وجه لا يمكن انكاره حتى لو لم يستطع العلم اثباته ان ارض فلسطين لم تمنح كل عطائها الا لنا نحن اليهود الموعودين بها. وهكذا لن تستطيع الامة اليهودية أن تسهم بكل ما هي قادرة عليه في التقدم الحضاري إلاعلى أرض فلسطين، ولا تغني عنها أرض اخرى . كما ان ارض فلسطين لن تقدم كل ما تنطوي عليه من عطاء الا للشعب اليهودي ، ولا يغني عنه شعب اخر. انما تثور المشكلة لأن الدول العربية لا تريد أن تقبل المهاجرين من ارضنا في اراضيها الواسعة التي هي في اشد حاجة الى مزيد من البشر. وبدلا من هذا تبقي عليهم في المخيمات، وتستعملهم " كورقة سياسية " في مناوأة دولتنا لانها لا تريد أن تعترف بوجودنا في حدود آمنة وفي ظل علاقة جوار نتبادل خلالها الخبرات لنحقق التقدم الاجتماعي في " منطقتنا ". وما هي حدود دولتكم طبقا لدستورها ؟ صمت مطبق . لان اسرائيل "الدولة العلمانية المتحضرة ".. تستغني بالتوراة عن الدستور . وهي دولة مسالمة فلا تريد أن ترسم لذاتها حدودا اكتفاء بما نقلته على جدار الكنيست من اساطير التوراة " من الفرات الى النيل ". أما عن مهمة خدمة المصالح الاستعمارية والتحالف

مع الامبريالية، فان الصهيونية تتحالف مع من يحالفها مرحليا ولكنها لا تخدم الا غاياتها ولولا عناد الدول العربية ورفضها الاعتراف باسرائيل وتهديدها بالقاء اليهود في البحر لما استمر تحالف اسرائيل مع الامبريالية. فما على العرب الا ان يعترفوا باسرائيل ويقبلوا التعامل معها حتى تستطيع " القوى التقدمية " فيها أن تحرر اسرائيل من ذلك الحلف لتتحالف مع القوى التقدمية العربية في سبيل مستقبل أكثر تقدمية للجميع . هذه الخلاصة الاخيرة منقولة مما كتبه الذين يدعون الاشتراكية هناك .

هذا ما يقوله الصهاينة " العلمانيون " بعد عشرين عاما من قيام اسرائيل على الارض العربية. أما ما يقوله الصهاينة المتدينون فهو أقل علما بكثير. ومع هذا فهم لا يختلفون جميعا فيما يهمنا.. وما يهمنا هنا هو أن نعرف نوايا ومخططات الصهاينة بالنسبة، الى أرضنا العربية ؛ فكلاهما يرى :

اولا: ان اليهود في جميع أنحاء العالم أمة، وان الصهيونية قومية، وان الحركة الصهيونية حركة قومية غايتها استرداد أرضها الخاصة من الشعب العربي ، ويكون علينا ان نستنتج انهم يريدون الارض خالية من البشر لانها لازمة لاقامة الشعب اليهودي . وهذا مارسوه فيما اغتصبوه من أرض حتى الان . وهم يريدونها لاستقبال الشعب اليهودي كله الذي يبلغ ١٢ مليونا. وهذا ما ارسوا قاعدة ممارسته بقا نون " العودة " الشهير الذي يمنح كل يهودي الجنسية الاسرا ئيلية بمجرد الاقامة في اسرائيل . وبالتالي فهم يريدون ارضنا خالية من البشر تتسع لسكنى الشعب اليهودي كله فهي لا بد ان تمتد الى اضعاف اضعاف ارض فلسطين . وهذا يمارسونه بقدر ما يستطيعون . ولما كانت الارض التي يريدونها ليست محددة بقدرتها على استيعاب الصهاينة الذين يهاجرون الى اسرائيل ولكن محددة على أساس انها " الوطن القومي " للامة اليهودية فان حدودها لا بد من ان تكون مطابقة " للحدود التاريخية " لارض اسرائيل . وهذا ما سيمارسونه مرحلة مرحلة ولن يتوقفوا دونه قط طالما كانوا قادرين . نريد أن نقول انه طبقا لذات " النظرية" الصهيونية التي يلتقي عليها الصهاينة ويلتزمون بها في الممارسة ويحتكمون اليها عند الاختلاف ويثيرون تحت لوائها مشكلة فلسطين، فان مشكلة فلسطين، كما ينبغي أن نفهمها حتى من نوايا اعدائنا، هي مشكلة ارض عربية يريدونها خالية من الفرات الى النيل .

ثانيا: ان الطرف الاصيل الذي نصارعه ليس هو اسرائيل الدولة، بل هو الصهيونية المنظمة. وليست اسرائيل الا الاداة الرسمية المنفذة لارادة المنظمة الصهيونية. وبالتالي لا ينبغي أن

نعول كثيرا على القرارات والمواقف التي تأخذها اسرا ئيل والتي قد تضطر اليها تحت تأثير المجتمع الدولي . ان تلك القرارات قد تلزم دولة اسرائيل التي كانت قائمة يوم ان قررتها ولكنها لا تلزم المنظمة الصهيونية التي لن تكف عن محاولة اقامة اسرائيل أخرى ، اسرائيل الكبرى .

ثالثا : ان الحركة الصهيونية ذات منطلقات خاصة وغايات خاصة وأساليب خاصة. ولكنها بحكم تخلفها القبلي تفضل القوة وتمجد العنف فهي عدوانية من حيث هي عنصرية. ومع هذا فمما يدخل في نطاق أساليبها أن تتحالف مع القوى التي تتفق معها في الغايات ولو مرحليا. وهي القوى العنصرية، أو الاقليمية، أو الاستعمارية طبقا لما يخدم غايات الصهيونية. ولكنها تظل مستقلة بمنطلقاتها وغاياتها عن تلك القوى ومستعدة دائما الى الاحتكام للسلاح . فاذا كانت قد تحالفت مع القوى الاستعمارية المتفوقة، مع المانيا اولا ثم مع بريطانيا ثم مع الولايات المتحدة الامريكية فلان المانيا كانت ذات مطامع استعمارية في الشرق العربي لم يمنعها منها الا الاستعمار البريطاني الذي حلت محله- بالاتفاق- الولايات المتحدة الامريكية بعد الحرب الاوربية الثانية. ان العداء للامة العربية وتحررها ووحدتها وتقدمها هو الذي يجمع بين الصهيونية وحلفائها في حلف تلتقي فيه المصالح ويتم من خلاله تبادل الخدمات ولكن يبقى لكل حليف قدر من استقلاله. فلا الصهيونية أداة للاستعمار الامريكي ولا الاستعمار الامريكي أداة للصهيونية ، انهما عدوان متحالفان ضد عدوهما المشترك : الامة العربية وهذا الحلف يتسع لكل قوى أخرى بقدر ما تشترك معه في غاياته حتى لوكانت قوى عربية لها منطلقاتها الخاصة ولها غاياتها الخاصة ولكن تلتقي مع الصهيونية – مرحلياً – في موقفها المعادي لحرية الأمة العربية ووحدتها القومية وتقدمها الاجتماعي .

فهل يرى الذين يشوهون مشكلة فلسطين إلى أي منزلق ينزلقون ؟

٤- الحل القومي : -

استرداد الأرض العربية للشعب العربي . كل الأرض العربية لكل الشعب العربي . أما كيف فهذا سؤال يتصل بالاسلوب وسنعرف الاجابة عليه فيما بعد.- المهم هنا أن ندرك باكبر قدر من اليقين بان حل مشكلة فلسطين هو استرداد الارض المغتصبة من قبضة الصهيونية التي تسميها "اسرائيل " واعادتها الى الشعب العربي . لو بقيت دولة للصهيونية ولو في " تل ابيب " وحدها فإن المعركة لن تكون قد انتهت لأن منظمة القوى المعاد ية ما تزال هناك في اوربا والولايات المتحدة واطراف كثيرة من الارض . ومن تل ابيب ستعود فتنقض . هذا بالاضافة الى أن كل ذرة

تراب من الارض العربية هي ملك للشعب العربي لا بد من ان تسترد . وعندما تسترد الارض ، كل الارض ، ستحل مشكلتنا ومشكلة اليهود معا . نسترد نحن أرضنا ونضعهم هم أمام الحل الصحيح لمشكلتهم . ولا شك انهم عندما يعرفون بالرغم من كل شيء أن الصهيونية حركة فاشلة سيعيشون في مجتمعاتهم ويندمجون فيها ويتطورون . وهكذا يكون استرداد الارض العربية هو الحل التقدمي الصحيح لمشكلة فلسطين المغتصبة ومشكلة اليهود الهاربين من مجتمعاتهم .

أليس هذا تبسيطا للامور؟

ان في اسرائيل جيل سابق على قيام الدولة لم يعرف له وطنا الا فلسطين . وفي اسرائيل جيل ولد بعد قيام الدولة لا يعرف له مجتمعا الا اسرائيل . فما الذي سيكون من أمر هؤلاء فيما لو استردت الارض المغتصبة؟ ... كثيرون يشغلون انفسهم بالاجابة على هذا السؤال كما لو كان سؤالا جادا. وينفعلون في الحديث ويسودون الكتب ويقترحون " فلسطين الديمقراطية " كما لو كانت الصهيونية قد انهزمت ودولتها قد زالت ، وعاد الاباء الى اوطانهم وبقيت مشكلة الجيل الجديد من ابنائهم؟.. ومع ذلك فعلينا ان نجيب. فلعل للسؤال وجها جادا نراه من الموقف القومي ولا يراه السائلون. بمجرد أن نكون قوميين نتطهر تماما، فكريا وحركيا، من خطيئة التمييز العنصري ونسترد كامل انسانيتنا، ويعودإلينا الوضوح في رؤية المشكلات ، أية مشكلات، وحلولها الصحيحة. عندئذ سننسى " حتما " كلمة يهودي ونتحرر نحن أولا من رد فعل عنصري تحاول أن توقعنا في شباكه المضللة الحركة الصهيونية فتجرنا من حيث لا ندري الى منطلقاتها ومواقفها. لو فعلنا لرأينا ، الحل القومي واضحا صريحا . فالقومية لا تقبل الاستقلال الاقليمي لفلسطين عن الامة العربية. وفلسطين الاقليمية فاشلة من الان في حل مشكلة الاقامة فيها . فهي " دويلة " يواجه فيها مليونان من المجنى عليهم مليونين من الجناة حول جسم الجريمة : الدار المهجورة وقد سكنت والارض المغتصبة وقد زرعت، والاموال المنهوبة وقد اصبحت اموال الاخرين . ثم يقال لهم لا تذكروا ما كان وعيشوا "ديمقراطيين " كأن الديمقراطية تعويذة سحرية تطهر النفوس بأمر من ١ لقائلين ١٠ لقومية لا تقبل الا دولة الوحدة ودولة الوحدة أكثر رحابة من فلسطين . وفي دولة الوحدة مكان لكل الذين يريدون أن يعيشوا آمنين . وسيكون من شأن دولة الوحدة أن تعترف بالمواطنة أو بالاقامة لمن يريد أن يقيم في رحابها ممن لا ينتمون اليها أصلا كما تفعل كل الدول بدون أن يكون في هذا مساس بسيادتها. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فان للأمة العربية أبناء من اليهود في فلسطين وفي كثير من الارض. اولئك العرب اليهود. انهم لسبب أو لاخر . يحملون الهوية الاسرائيلية أو هويات أخرى اجنبية. وهم لسبب أو لآخر قد انتقلوا الى

فلسطين أو غادروا الوطن العربي الى اماكن أخرى وبعضهم مجندون في المنظمة الصهيونية أو في قوات اسرائيل المسلحة . كل هؤلاء عرب بصرف النظر عن معتقداتهم الدينية. وأسلاف كل هؤلاء عاشوا عربا واسهموا بما استطاعوا في تطوير أمتهم العربية. ولكل هؤلاء حق قومي في أن يقيموا في رحاب أمتهم وعلى وطنهم العربي " المشترك " في فلسطين أو في غير فلسطين . ولكل هؤلاء حق في أن تكون دولة الوحدة دولتهم القومية التي تحميهم ضد التعصب وتوفر لهم الأمن واسباب التقدم الاجتماعي . وكل هؤلاء مطالبون بأن يعبروا عن ولائهم لأمتهم وان يرتفعوا بوعيهم إلى مستوى المسؤولية القومية وأن يعرفوا أن أرض فلسطين هي جزء من وطنهم العربي الكبير وأن لهم حق الإقامة فيها سواء كانوا فيها من قبل أو كانوا وافدين إليها من أقطار عربية أخرى وأن من حقهم أن يعودوا إليها أو إلى أي مكان في الوطن العربي ان كانوا قد غادروا أرضهم العربية . بل انهم في القومية سواء مع اخوتهم العرب الذين اكرهوا على مغادرة فلسطين لا فضل لأحد منهم علىالآخر إلا بقدر ما يجسد فكراً ومسلكاً ولاءه القومي لأمته العربية . حتى الذين تورطوا منهم فوجدوا أنفسهم في مواقع الخيانة لأمتهم . ويقتلون أخوتهم العرب طاعة لسادتهم الصهاينة ، فإن جزاءهم سيكون معادلاً لما كان لهم من حرية الاختيار وعلى ما يكون لهم من موقف يختارونه في الصراع العربي ضد الصهيونية المغتصبة. وقد تغفر لهم أمتهم كل ما تقدم لو حرروا أنفسهم من سيطرة الغاصبين الاجانب لجزء من وطنهم العربي فاسهموا في استرداده وتحريره . ولكنهم في كل الإحوال لن يكرهوا على مغادرة الارض العربية ولن يفتقدوا رعاية دولة الوحدة .

هكذا نرى الحل من الموقف القومي . من موقف تتسق صلابته وانسانيته مع انتمائنا إلى أمة عريقة ذات قيم حضارية لا يمكن أن يتدنى أبناؤها إلى القيم القبلية التي تجسدها الصهيونية . اننا أمة وهم مجتمع قبلي فلا ينبغي لنا أن نفهم المشكلات كما يفهمون أو أن نحلها كما يريدون أو أن تكون مواقفنا ردود أفعال لمواقفهم . اننا ، باسم القومية العربية ، نصر على معاملة اليهود العرب معاملة عادلة وطنهم العربي وما على الامم الاخرى الا أن توفي بمسؤولياتها فتحمي ابناءها اليهود من التعصب ضد السامية.

ان نظريتنا القومية، اذن، تحملنا مسؤولية تحرير العرب اليهود من القهر العنصري المفروض عليهم في أرض فلسطين . ومسؤولية عودة اليهود العرب الذين غادروا وطنهم العربي وتعويضهم عن أي عسف لم يحترم انتماءهم القومي للامة العربية.

أما الذين خانوا اوطانهم فهجروها وجاءوا غزاة للوطن العربي فلا مكان لهم في الارض العربية. وعليهم ان يلحقوا بأممهم حيث كانوا. ولسنا مطالبين أن ندفع لهم ثمن الخيانة أو ان نقدم لهم مكافأة على العدوان . لسنا مسؤولين على أي وجه عن ارضاء التعصب الاوربي ضد اليهود أو التعصب الصهيوني ضد البشر جميعا، بأن نقيم للصهيونية دولة في ارضنا سواء في فلسطين أو حتى في الربع الخراب من الصحراء القاحلة. لا أحد يملك هذا ولا أحد يستطيعه.

ومشكلة فلسطين هي النموذج لكل مشكلة اغتصاب ارض عربية ، أيا كان المغتصبون .

٤٤- مشكلة الاستعمار :

ويهمس الذين يطيب لهم أن يحولوا كل شيء ذي قيمة الى كلمات فارغة ، ويفصلون بين التحرير والتقدم ، بأن على العرب ان يكونوا أذكياء واقعيين . أن فلسطين لن تسترد بالخطب الرنانة أو الانفعال العاطفي . أما أكثر وسائل استردادها فشلاً فهو التهديد بازالة اسرائيل . وانما تسترد فلسطين أو يعود العرب المطرودون الى فلسطين بالحركة الذكية في هذا العالم الذي تتناقض فيه المصالح فتتصارع أو تتفق فتتحالف . ولا ينتصر أحد لأحد وانما ينصر كل واحد مصلحته . فان كانت الصهيونية تتحالف مع القوى الرأسمالية وتستمد منها قوتها فلنكن نحن الحلفاء . ونحن أولى بأن نكون . ان لتلك القوى في البلاد العربية مصالح هائلة الان ، وهي تتطلع الى تنمية مصالحها في المستقبل ، ويكاد العرب أن يملكوا شريان الحياة الصناعية هناك ، اذ هنا يملك العرب " النفط " (البترول) . ولو كان العرب أذكياء لاستطاعوا أن يضعوا تلك القوى في موقف الاختيار بين مصالحها في الدول العربية وانحيازها الى اسرائيل . ولا يكون ذلك بان نلغي او نخرب او نهدد مصالحها لأننا بذلك ندعم تحالفها مع اسرائيل التي زرعتها فى أرضنا حارساً لتلك المصالح ، فتبقى لها مصلحة في بقاء اسرائيل . ثم اننا – واقعياً – لا نستطيع أن نناطحها . وعندما لا نستطيع ان نناطح علينا ان نصالح . ان مصالحة نعقدها مع تلك القوى يغلق بها باب الخوف على مصالحها القائمة ويفتح بها باب الامل في مصالحها القادمة ستؤدي الى ان يكون الخيار لصالحنا، فنضرب عصفورين بحجر صائب ، نجرد الصهيونية من المصدر الاساسي لقوتها ، ونضاعف نحن قوتنا . ولو لم نصب الا واحداً منهما لكنا به منتصرين . ولتكن لنا فما يفعل اعداؤنا المنتصرون قدوة ننتصر بها ، اذا كنا نريد حقاً ان نسترد فلسطين . ثم ماذا ؟ ... ما الذي سنفعله بأرض فلسطين ما دمنا قد اصبحنا حلفاء القوة الاستعمارية و حراس مصالحها في الوطن العربي؟.. ولماذا نسترد فلسطين أصلاً اذا كانت الحصيلة النهائية ان يخرج منها الصهاينة

ويعود اليها الشعب العربي ، لتئول فلسطين العربية ، أرضاً وبشراً ، الى القوى الاستعمارية " فائدة " مضافة الى ما كنا قد دفعناه ثمناً لاستردادها ؟ .

لا

ان فلسطين مهما تكن عزيزة ليست الا جزءاً من الوطن العربي فلن نستردها مقايضة على جزء آخر منه ولو كان بقدر ما يكفي لبناء قاعدة جوية . والصهيونية مهما تكن معتدية ليست الا احدى القوى المضادة لتحرر الشعب العربي فلن نشتري هزيمتها بحريته . ومشكلة فلسطين مهما تكن حادة وملتهبة ليست الا واحدة من مشكلات تحرر الامة العربية فلن نحلها على حساب تقدمها ، ذلك لأننا لا نسترد ارض فلسطين رغبة في المزيد من الارض بل لأنها ارضنا ويقوم اغتصابها قيداً على مقدرة شعبنا العربي على التقدم الاجتماعي . ولسنا مع الصهاينة في حلبة ملاكمة فنحن نريد ان نهزمها ليصفق العالم اعجابا بقوة عضلاتنا . بل نحن نخوض ضدها صراع الحياة او الموت ، ونتحدى الموت لنهزمها حتى نستطيع ان نصنع الحياة . وما الحرية التي نريد أن نسترد فلسطين من اجلها ونتحدى الموت في سبيلها الا " المقدرة على التطور الاجتماعي " (فقرة ٣٩) . ونحن لا نتقدم نحو الحرية اصبعاً واحداً لو انتزعنا فلسطين من قبضة الصهاينة لنقع نحن في قبضة المستعمرين .

من قال ان حلفاء الصهيونية مستعمرون ؟ .. ان لهم في " المنطقة العربية " مصالح ، وهو امر عادي يجري فيما بين الدول مجرى التعاون في هذا القرن العشرين حيث لا يستطيع مجتمع ان يعيش في عزلة عن المجتمعات الاخرى فيرفض التعامل وتبادل المصالح معها . ألم نر كيف ان حلفاءنا انفسهم يتعاونون ويتبادلون المصالح مع تلك القوى ذاتها في مجالات عدة . فلماذا نسمى كل من له مصلحة في "منطقتنا " استعمارياً ونثير ضده حملة تشهير عمياء او نزج بانفسنا معه في معارك حمقاء ، فلا نفعل الا ان ننعزل فننهزم ؟ ..

فلنعرف ، اذن ، ما هو الاستعمار وما هي المشكلات التي يثيرها في امتنا العربية. وما هو حلها. نعرفه – كما ينبغي أن نفعل دائماً – على هدى نظريتنا نحن لا على هدى ما يصوغه المستعمرون من افكار ونظريات تخدم غاياتهم ولو لم يروجوها بانفسهم ، من أول نظرية " مسئولية الرجل الابيض عن نشر المدنية ، الى آخر نظرية " مسئولية الدول الكبرى عن حفظ السلام " .

ان كل شيء يبدو لنا ، من موقفنا القومي ، واضحاً وبسيطاً .

فنحن امة ذات وجود اجتماعي خاص محدد تاريخياً من بشر معينين وارض معينة ، هما معاً مصدر امكانيات تطور امتنا . لا اكثر ولا اقل . وحتم علينا ان نتطور. ونحن لا نتطور الا بقدر ما نحل مشكلات الناس في امتنا . وللناس في امتنا مشكلات ذات مضامين مادية وثقافية متجددة ابداً . عن طريق اشباع تلك الحاجات تحل المشكلات وتتطور امتنا . وهي تشبع عندما نوفر لها بالانتاج - مضامينها العينية. وفي سبيل انتاجها لا تملك ان نستفيد ألا بما هو متاح في امتنا من امكانيات بشرية ومادية . لا اكثر ولا اقل .

ونحن جزء من العالم الذي نعيش فيه ، يؤثر فينا ويتأثر بنا " حتماً " سواء أردنا هذا أم لم نرده ، ولنا فيه غايات مشتركة مع غيرنا في كل ما يسهم في التقدم الاجتماعي للبشر جميعاً ، ان وجودنا الخاص يعني انه وجود " مستقل " بذاته عن غيره من المجتمعات الأخرى . مستقل الوجود ومستقل المصير . ولكنه ليس مستقلاً ، لا وجوداً ولا مصيراً ، عن المجتمع الانساني الذي يشمله مع غيره من المجتمعات . فاستقلاله — اذن — لا يعني عزلته عن المجتمعات الاخرى أو عدم التعامل وتبادل المصالح معها ومن باب أولى لا يعني " مناطحتها " سواء كانت فوق مستوى صلابة عظامنا أو كانت مثلنا أو أقل منا صلابة .. إن القومية التي تعلمنا احترام الوجود الخاص لكل مجتمع ترفض مثل هذا الشغب الصبياني. بل أن أمتنا النامية التي تحاول أن تتقدم اجتماعياً من موقع متخلف عن كثير من المجتمعات ، وكثيراً عن بعضها، لفي أشد الحاجة - من ناحية - إلى أن تستفيد من الخبرة العلمية المتاحة في المجتمعات التي سبقتنا، وإلى ما هو متوافر لديها من أدوات الإنتاج متقنة الصنع التي كاذت أدوات سبقها وثمرته معاً. وفي في أشد حاجة - من ناحية أخرى - إلى أن تدخر كل قواها البشرية والمادية لحل مشكلات التنمية فيها . وأفضل وسيلة للحصول عليهما أو على أي منهما هو التعاون وتبادل المصالح مع المجتمعات الأخرى في إطار من السلام والأمن والصداقة.

ولما كان كل هذا يتفق مع حتمية قوانين التطور التي تصح بالنسبة إلى كل المجتمعات ، فإنه كله يصدق بالنسبة إلى المجتمعات كلها . بمعنى أن قوانين التطور الاجتماعي تبلغ أقصى فعاليتها التقدمية - على المستوى الانساني - عندما يتطور كل مجتمع بكل ما هو متاح فيه من امكانيات بشرية ومادية لا أكثر ولا أقل . وعن طريق تبادل الفائض منها في كل مجتمع تتكامل الجهود الانسانية وتطرد حركة التقدم البشري . ولكن التبادل غير الاستيلاء . الأول إضافة بمقابل والثاني إضافة بدون مقابل . هذا الاستيلاء، أياً كان مبرره أو اسلوبه أو غايته ، لا بد من أن يكون " سلباً " لمقدرة المجتمع الذي فقد به ما يملك على التطور الاجتماعي . فهو عائق

دون تطوره . لا تتوقف آثاره المخربة على تخلف المجتمع المسلوب بل تتجاوزه إلى استيفاء قدر آخر من طاقته في سبيل التحرر من ذاك العائق . فقد عرفنا " أنه عندما تحول أية قوة ، لأي سبب، دون التطور الاجتماعي يصبح الصراع الاجتماعي حتمياً . وتكون غايته تصفية القوة المضادة للتطور ليستأنف التطور الاجتماعي مسيرته بدون صراع " (فقرة ١٨) .

إن الاستعمار هو عملية السلب هذه .

إنه سلب امكانيات التطور الاجتماعي في مجتمع معين . وهو علاقة ذات طرفين أحدهما السالب والاخر المسلوب ، ولكن طبيعته المعوقة للتقدم الاجتماعي في المجتمعات المسلوبة امكانياتها لا تتغير تبعاً للاسلوب الذي يصل به المستعمرون الى الاستيلاء على امكانيات التقدم الاجتماعي في المجتمع الضحية. وإن هذا لمهم . مهم أن نكتشف طبيعة الاستعمار في مضمونه حتى لاننخدع في اسلوبه . فقد تغيرت أساليب المستعمرين فتحولت من البطش الى الاقناع ، ومن السيطرة بالقهر الظاهر الى السيطرة بالتحكم الخفي .

ففي البدء كان المستعمرون يتجولون في انحاء الارض ويكتشفون اطرافها بحثاً عما يحتاجون اليه من مواد خام أو بضائع ليستولون عليها بالخديعة او عنوة تبعاً لمواقف اصحابها . و تعود اساطيلهم محملة بما يريدون . ثم اقاموا في اماكن متفرقة من الأرض مراكز ثابتة لهم لتجمع ما تريد الى ان تأتي السفن فتحمله الى بلادهم . واصبح تأمين سلامة النقل ذهاباً وإياباً هدفاً جديداً للمستعمرين حتى تتصل حركة الاستيلاء مما وراء البحار . فأقاموا لأنفسهم مراكز جديدة على طول الطرق المؤدية براً وبحراً الى مصادر ما يسلبون . وقد ذهب اغلب الوطن العربي ضحية رغبة المستعمرين في تأمين طريقهم إلى الهند. رويداً رويداً تحول الاستعمار من مراكزمسلحة للاستيلاء على ثروات الشعوب ومخافر مسلحة لحراسة السفن الى الاستيلاء على المجتمعات باكملها ، أرضاً وبشراً ، ويحكمونها بقواتهم المسلحة. عندئذ استوفى الاستعمار كامل مضمونه : التبعية. وهي الكلمة التي تترجم بدقة مقابلاتها في لغات المستعمرين التي لا نعرف أي غبي ترجمها الى الكلمة العربية الدارجة : " استعمار " مع انه تخريب. على أي حال فهنا لا يكون الاستعمار استيلاء ، بالخديعة أو بالقوة ، على بعض ما هو متاح من مواد في المستعمرات، بل هو وضع مجتمعات باكملها في خدمة القوى المسيطرة. هنا تصبح الامكانيات البشرية والمادية المتاحة في المستعمرات مسخرة لخدمة الانتاج في الدول المسيطرة . لا تنقل إليها. ولكن توظف في مكانها أو تنقل تبعاً لمقتضيات الانتاج في الدول المسيطرة . وحتى عندما توظف في مكانها، تتحدد وظيفتها

تبعاً لما تحتاجه عملية الانتاج في الدول المسيطرة . و كما تصبح الأرض مصدراً للمواد الخام يصبح البشر مجرد مستهلكين لما يصنع سادتهم . باختصار تصبح المستعمرات بكل ما فيها ، ومن فيها، امكانيات متاحة، لا لتطورها هي ، ولكن لتطور الدول المسيطرة . فيؤدي هذا - من ناحية - الى حبس التطور الاجتماعي في المستعمرات عند الطور الذي فقد فيه امكانياتها لا تتجاوزه إلا قليلاً . وبعد قرون سيغادر المستعمرون تلك المجتمعات فاذا هي في مرحلة التطور التي كانت عليها يوم أن دخلوها لم تتغير كثيراً . ولكنه يؤدي - من ناحية اخرى - وبحكم تحديه لحتمية قوانين التطور الاجتماعي الى مقاومة المستعمرين ، فلا يقوم الاستعمار إلا بالقهر وبالقهرب يستمر إلى أن يسقط ولو بعد قرون . وللقهر تكلفة متزايدة تبعاً لنمو حركة التحرر . فتنتهي- منذ وقت قريب- مرحلة الاستعمار الظاهر ليظل الاستعمار الخفي ، أو الجديد كما يسمونه ، قائماً حتى الآن في أكثر من مكان من الأرض .

والخفي خفي فلا بد من جهد منتبه لاكتشافه . لقد اختفت من المستعمرات الجيوش المسلحة . ورفعت اعلام الاستقلال في أكثر انحاء الأرض . واتسعت هيئة الأمم المتحدة لمقاعد كثير من الدول التي كانت منذ وقت قريب مستعمرات . فهل زالت دولة المستعمرين وأصبح الحديث عن الاستعمار تشهيراً اعمى والنضال ضد المستعمرين معارك حمقاء ؟ ما الذي تفعله إذن الجيوش التي انسحبت من المستعمرات لتبقى في ثكناتها، في بلادها، تنفق آلاف الملايين لتزويدها باكثر الاسلحة فتكاً ؟ ماهي " المصالح " التي تجهز تلك الجيوش ، وتبقى جاهزة ، لحراستها ، واين تقع؟ .. لماذا تقطع تلك الدول قدراً كبيراً و متزايداً من دخلها القومي لبناء ترسانات الارهاب المسلحة؟.. لماذا لا يكفون عن التدخل في شئون الناس لو كانوا حقاً مشغولين بتطوير واقعهم الاجتماعي بقدر ماهو متاح في مجتمعاتهم من امكانيات بشرية ومادية لا أكثر ولا أقل ؟.. الحق أن جيوش المستعمرين قد انسحبت الى ثكناتها في بلادها لأنها - فنياً- قد أصبحت قادرة على أن تعود إلى أي مكان في الأرض في الوقت الذي تريد . ولتفسح المجال لأسلوب جديد يحافظ به المستعمرون اليوم على الاستعمار، والاستعمار تبعية . وهي كما تتحقق بالاكراه المادي فتفرضها القوة الباطشة، تتحقق بالاكراه الاقتصادي الذي يجذب ضحيته من امعائها الى الموقع الذي يراد لها بدون بطش ظاهر.

فلقد جلت الجيوش عن كثير من المستعمرات . ورفعت عليها رايات الاستقلال . وتولى ابناؤها الحكم فيها. وأصبحوا بذلك مسئولين عن حل مشكلات التنمية في مجتمع مسلوب منذ قرون . فهم لا يملكون من أسباب التقدم الاجتماعي إلا القليل من العلم و المال والادوات والمهارة وان

كانوا يملكون الارض والبشر والرغبة في التطور . هنا يتقدم المستعمرون فيقدمون العلم والمال والادوات والخبرة ثم مطلباً بسيطاً . أن يقبل " المتحررون " نصائحهم في كيفية تطوير مجتمعاتهم المتخلفة . على أن يكون لهم ، وحدهم، حق اختيار الطريقة المناسبة لتحويل تلك النصائح الى قرارات نافذة ، بحكم انهم " متحررون " وبحكم انه لا يجوز التدخل في شئون البلاد المستقلة . كيف يختار المستعمرون تلك " النصائح " التي يقدمون من أجل نفاذها العلم والمال والادوات والخبرة ؟ ... هنا الجوهر من المسألة كلها . انهم يختارونها تبعاً لما يتفق مع مصالحهم . ولا يمكن ان في يختاروها الا على هذا الاساس ، وعندما تنفذ لن تكون إلا في خدمة تلك المصالح . وهكذا تظل التبعية قائمة ولكن مغلفة بأكثر الاغلفة تضليلاً : اعلام الاستقلال السياسي. وفي ظلها يجد أكثر الناس حديثاً عن الحرية انهم غير قادرين على أن يتقدموا إلا بقدر ما يريد المستعمرين وفي الاتجاه الذي يريدونه ، أو لا يتقدموا على الإطلاق . فان تمردوا ظهر ما خفي وعرف من لم يكن يعرف لماذا يحتفظ المستعمرون بقواتهم المسلحة ويزيدونها تسليحاً .

انهم يقدمون العلم بمقابل أو بدون مقابل . ويقدمون المال في مقابل فائدة ويقدمون الادوات في مقابل ثمن. ويقدمون الخبرة في مقابل اجر. ويقدمون " النصائح " بما فيه مصلحتنا. فهل هي مبادلة أم استيلاء؟.. هذا سؤال كان يمكن أن يطرح في مراحل الاستعمار الأولى ، إنما الذي يطرح اليوم هو : هل هو تعاون أم تبعية؟.. ان العلم بمقابل أو بغير مقابل يكون تبعية عندما نفقد المقدرة على اختيار من نتعلم منه. والمال بفائدة أو بغير فائدة يكرن تبعية عندما نفقد المقدرة على اختيار من نقترض منه . والادوات بثمن أو بغير ثمن تكون تبعية عندما نفقد المقدرة على اختيار من نشتري منه . والخبرة بأجر أو بدون أجر تكون تبعية عندما نفقد المقدرة على اختيار من نستعين به . و " النصائح " مفيدة أو غير مفيدة تكون تبعية عندما نفقد المقدرة على أن نقول : لا. لأننا عندما نفقد المقدره على الاختيار نفقد الحرية . وعندما نفقد الحرية نكون تابعين . يكون المستعمرون قد استولوا على مجتمعنا كله عندما استولوا على ارادتنا، عندما سلبونا المقدرة على أن نقول تلك الكلمة التي تفرق بين الحر والعبد : " لا " . وليس من اللازم أن نفقد الحرية عنوة . هذا اسلوب قديم . بل نفقدها عندما " نقتنع " بأنا لا نستطيع أن نتقدم – في عصر الدول العظمى إلا إذا كنا تابعين . ونفقدها عندما نقبل التبعية غروراً منا بأنا كما دخلنا شباكها مريدين نستطيع أن نفلت منها في أي وقت نريد . ونفقدها عندما لا نفطن الى علامات زائفة وضعت لنا خفية على طرق موهومة الى التقدم الاجتماعي فنندفع عليها الى أن نجد أنفسنا في الكمين . ونفقدها عندما يحملنا الطموح المثالي على أن نحقق في زماننا ما يتجاوز امكانياتنا الخاصة "

فنرهن " المستقبل وفاء لما يزيد حتى اذا ماجاء المستقبل وجدنا أنفسنا تابعين . ونفقدها حتماً اذا توهمنا ان الاستعمار قد انقضى يوم ان غادرت جيوشه المستعمرات ورفعت في اماكنها اعلام الاستقلال . ان هذا الوهم المخدر كفيل بأن يذهب بنا الى مواقع التبعية بدون أن نعرف كيف اصبحنا تابعين ، أو حتى بدون ان نفطن الى اننا قد اصبحنا تابعين . فلا نعرف ما فقدنا الا يوم ان نحاول قول : لا، فنكتشف اننا غير قادرين . وهكذا لم يعد لازماً أن يضعنا المستعمرون في شباك التبعية بل قد نذهب نحن " بحسن نية " الى داخل الشباك المنصوبة فنفقد الحرية .

نحن نتحدث عن الاستعمار بدون أن نقول من هم المستعمرون .

ان هذا مقصود .

ذلك لأن الاستعمار تبعية. والتبعية حالة في المجتمع الضحية بصرف النظر عن المتبوعين . الاستعمار قيد يعوق تقدمنا الاجتماعي وما يهمنا أولاً هو القيد ثم يأتي بعد هذا من الذي وضعه وكيف يزول . اننا ببساطة لا نريد ، وما ينبغي لنا، أن نغفل عن القيود التي تعوق حركة تطورنا لنبحث عن صانعي القيود، فان بحثنا عن بعض المستعمرين قد يكون حركة تابعة لبعض آخر من المستعمرين . أي قد تصل بنا التبعية الى ان ندخل مع سادتنا معركة ضد منافسيهم من سيادة البشر . اننا ، ببساطة ايضاً، لا نريد، وما ينبغي لنا، ان نقيم من أنفسنا أوصياء على البشرية فنفتش في انحاء الأرض ونحاكم الناس فنحكم عليهم بأنهم مستعمرون أو غير مستعمرين . ان لكل مجتمع أن يسلك الى مستقبله الطريق الذي يراه . ولا نريد من أحد إلا أن يدعنا نسلك الطريق الذي نريد. وكل متبوع مستعمر وكل تابع ضحية للاستعمار بصرف النظر عن النوايا والاساليب . ان هذا هو التطبيق الفعلي لما علمتنا القومية من احترام الوجود الخاص لكل المجتمعات . ثم ان العلامات التي كانت تميز الاستعمار في مرحلته الظاهرة قد اختفت. واختلطت علاقات التبعية بعلاقات التعاون في مرحلة من التاريخ تشابكت فيها المصالح المتفقة و المصالح المتناقضة وسقطت العزلة أو كادت ، وهكذا اصبح اكتشاف الاستعمار عن طريق معرفة ما ينتقص من الحرية في كل مجتمع اسهل من اكتشافه عن طريق معرفة ما يضمره الناس في كل مجتمع من نوايا السيطرة - أليست جثة القتيل كافية بذاتها لاثبات وقوع الجريمة ولو كان القاتل مجهولاً . هو كذلك . اذن فإن معرفة الجريمة أولى وأسبق من معرفة المجرمين . والتعرف على افخاخ التبعية أولى وأسبق من التعرف على من وضعها على طريق التابعين . وانا لنضرب هنا مثلاً ، اكثر اساليب السيطرة على المجتمعات خفية وأثراً : الاستيلاء الفكري على عقول الناس .

عندما تستطيع أية قوة في الأرض ان تصوغ افكار الناس في أي مجتمع على الوجه الذي يتفق مع مصالحها الخاصة فقد كسبت كل شيء . لأن " الناس هم أداة التطور الاجتماعي "، وعندما يكون الناس قد اصبحوا ادواتها فإنهم ، بكل وعيهم " التابع "، سيستخدمون كل امكانيات التطور المتاحة في مجتمعاتهم على الوجه الذي تريده القوى المتبوعة حتى بدون ان يذكر اسمها . انه " الاستعمار الثقافي " الذي يتم خفية بأكثر الاساليب علانية : الكتب والصحف والاذاعات والمحاضرات ... تحت ستار أشرف الغايات وأكثرها دفعاً للتقدم الاجتماعي : تبادل المعرفة .

دقيقة إذن تلك الحدود التي تفصل، في هذا العصر، بين الحرية والتبعية . وليس ثمة من سبيل الى التزامها إلا بالاحتفاظ في كل وقت ، وتحت كل الظروف ، وفى مواجهة كل القوى ، بالمقدرة على أن نقول : لا . أن تظل إرادتنا خارج قيود التبعية . وان ندرب أنفسنا على أن نقول : لا، حق في الحالات التي ندفع فيها ثمناً لمقدرتنا على الرفض بعض ما نملك من إمكانيات التقدم ، أو نحرم فيها إرادتنا التقدم من بعض ما نستطيع أن نحصل عليه مما يملك غيرنا . ان " لا " هذه غاية في ذاتها . تحفظ بها ونختبر فيها حريتنا . ونتأكد عن طريقها من أننا ما نزال نتعامل ونتعاون ونتبادل المصالح خارج نطاق التبعية. وما نخسره في سبيلها يعوض ولكننا لو خسرناها فقدنا كل شيء . إذ أن " الانسان أولاً " ، ولا حرية- أبداً- بدون احرار .

ان كان كل هذا واضحاً واستقر قاعدة لموقفنا، يصبح واجباً علينا أن نضيف أن الاستعمار نشأ وانتشر وتغيرت أساليبه مع نشأة وانتشار وتغير أساليب النظام الرأسمالي في سيطرته على الشعوب . لا لأن النظام الرأسمالي قائم على أساس الإنتاج من أجل البيع كما يقال ، إذ أن كل الناس في ظل كل النظم بما فيها النظام الاشتراكي ينتجون ليبيعوا . فمنذ أن ابتكرت النقود انقضى عصر المقايضة وأصبح البيع هو أسلوب التبادل . إنما لأن النظام الرأسمالي قائم على أساس الإنتاج والبيع من أجل الحصول على "الربح". والربح هو الفرق بين سعرالبيع وسعر التكلفة. وفي ظل المنافسة الرأسمالية الحرة يتحدد سعر البيع طبقاً لتوازن العرض والطلب في " السوق " . وفي السوق تكون كل السلع " المثلية والبديلة " ذات سعر واحد بصرف النظر عن تكلفتها . ومن هنا لم يكن الرأسمالي قادراً على أن يحصل على ما يريد من أرباح عن طريق التحكم في سعر السوق يوم أن كان السوق حراً في مراحل الرأسمالية الأولى. فكان الحال المفتوح لزيادة الربح هو عنصر الإنتاج : العمل والمواد . وفي البدء كان العمل متاحاً ، في أوربا بأكثر مما تحتاج إليه الرأسمالية الناشئة، وجذبت المصانع إليها ملايين الفلاحين الذين تحرروا من سيطرة الاقطاع . بقي البحث عن المواد الخام . وقد بدأ الاستعمار بحثاً عن المواد الخام فيما وراء البحار،

متاجرة أولاً ، ثم سلباً بعد حين . ومع تطور الصناعة في أوربا وتزايد الحاجة الى المواد الخام ثم الى مستهلكين لفائض الإنتاج ، من أجل مزيد من الربح ، قامت " الشركات " الرأسمالية ، في حماية دولها ، بالاستيلاء على العالم وحولته الى مستعمرات . وفي سبيل هذا تنافس المستعمرون وقاتل بعضهم بعضاً . وأصبحت المستعمرة مخزناً من المواد و البشر " تابعاً " للمشروعات الرأسمالية في أوروبا ، تستخدم إمكانيات التطور الاجتماعي المادية والبشرية المتاحة فيها لخدمة النمو الرأسمالي. وتتولى الجيوش المسلحة المحافظة على تلك التبعية بالقوة . ولما أن أصبحت الشعوب قسمة بين الرأسماليين بدأ قانون المنافسة الحرة يصفي الحساب فيما بينهم ، وخرج من حلبة المنافسة كل الضعفاء والمهزومين وتحولت الرأسمالية القائمة على أساس المنافسة الحرة الى إحتكارات رأسمالية إحتكارات لمصادر الإنتاج وأدواته وسلعه وسوقه . وقضى قانون المنافسة الحرة على المنافسة الحرة . وعرف الرأسماليون قبل غيرهم كذب الليبرالية ، وإن مصالحهم لن تتحقق تلقائياً خلال تحقيق كل منهم مصلحته، فتعاونوا للابقاء على النظام الرأسمالي . وهكذا تحولت الرأسمالية التي نشأت فردية الى نظام إحتكاري جماعي يتعاون في ظل الرأسماليون من أجل الإبقاء على الشعوب في حالة تبعية . ولم يزل غير انه، حتم على الانسان ، بحكم قانونه النوعي ، أن يستهدف دائماً حريته،. وحتم على المجتمعات أن تتطور، ومن هنا نشأت وانتشرت وتغيرت أساليب النضال التحرري ضد السيطرة الرأسمالية تبعاً لنشأتها وانتشارها وتغير أساليبها . أما في أوربا فقد كان التحرر يقتضي تجريد الرأسماليين من ملكية "أدوات الانتاج " التي كانت هناك وسيلة تحقيق الربح عن طريق التحكم في أجر العمل . فكانت الاشتراكية هي أسلوب النضال التحرري من السيطرة الرأسمالية . أما في المستعمرات فقد كان التحرر يقتضي تجريد الرأسماليين من ملكية " مصادر الانتاج ". التي كانت هناك وسيلة تحقيق الربح عن طريق التحكم في المواد الخام . ولقد اكتشف لينين تلك العلاقة بين النضال من أجل الاشتراكية في أوربا والنضال من أجل التحرر في المستعمرات نعرف أن الذين يناضلون من أجل التحرر من الاستعمار إنما يحررون الرأسمالية في أوربا من بعض مقدرتها على مقاومة الاشتراكيين هناك . فأوصى بالتحالف بين قوى التحرر الوطني " وقوى الاشتراكية ضد العدو المشترك وأشاد بدور " البورجوازية " الوطنية في المستعمرات.

وهنا يعرض لنا سؤالان . أحدهما مطروح والثاني نطرحه.

أما الأول فيقول أن النظام الرأسمالي نظام فردي ولو كان احتكاريا بمعنى أن مصادر الانتاج وأدواته والسلع المنتجة مملوكة ملكية خاصة والدولة فيه ليبرالية لا تتدخل في الانتاج أو

التوزيع أو الاستهلاك. وفي المجتمعات الرأسمالية تقوم المؤسسات الخاصة بالنشاط الصناعي والتجاري . فنحن عندما نتعامل مع مجتمع رأسمالي لا نتعامل مع الدولة بكل ما تملك من قوة البطش الظاهرة أو قوة السيطرة الخفية . بل نتعامل مع أفراد أو مع مؤسسات من افراد هذه " الشركات " ذوات الشخصيات المستقلة عن شخصية الدولة والحريصة نفسها على ألا تتدخل الدولة في شؤونها . وهي شركات متنافسة ولو كان أصحابها ينتمون الى مجتمع واحد . فلماذا نخشى التعامل مع الافراد، ونتوهم اننا إذ نتعامل معهم نقع في شراك التبعية ؟ أليس التعامل مع تلك الشركات الخاصة أكثر أمناً من أن نتعامل مع " دول " تملك من القوة ما تفرض به علينا ان نكون لها تابعين ؟ ... لا . ان الليبرالية تمنع الدولة من التدخل في شؤون رعاياها، ولكنها تضع الدولة في خدمة رعاياها ورعاية مصالحهم . لهذا كانت الدولة الليبرالية منذ البداية حارسة النشاط الاستعماري الذي تقوم به المؤسسات الرأسمالية الخاصة خارج حدود دولتها . وبقدر ما تكون الدولة قوية بقدر ما توفر من حماية للرأسماليين . من هنا كانت الدولة الليبرالية هي ذاتها مؤسسة مسلحة تابعة للرأسمالية فلما نمت الرأسمالية وتحولت إلى نظام احتكاري قويت الدولة الليبرالية وأصبحت أ كثر شراسة ، لأن الرأسماليين هم الذين يوفرون لها القوة بقدر ماهم في حاجة الى استعمالها لحماية مصالحهم في الداخل أو الخارج . لقد رأى لينين في هذه الظاهرة تحول الاحتكارات الرأسمالية من احتكارات خاصة إلى احتكارات "الدولة" وأسماها " الامبريالية " للدلالة على سيطرة الدولة على كثير من الشعوب والمجتمعات كما كان يفعل " الاباطرة " . والواقع من الأمر أن الدولة فى مرحلة "الامبريالية " لا تتحول الى أداة احتكار رأسمالي بل تتحول الى اداة في يد " امبراطورية " المؤسسات الرأسمالية الاحتكارية التي تبقى احتكاراتها ملكية خاصة لها، لا تشرك في أرباحها حتى الدولة التي تستخدمها اذن فإن كان صحيحاً اننا عندما نتعامل مع الرأسماليين نتعامل مع مؤسسات خاصة، إلا أنه صحيح أيضاً أن تلك المؤسسات " الخاصة " تتعامل معنا في حراسة مؤسسة "عامة " مسلحة هي الدولة. وهنا يكون الخطر مضاعفاً لان الدولة ستفرض علينا التبعية للاحتكارات الرأسمالية أو تحرسها فلا تفلت منها بأمر من تلك الاحتكارات وبدون قيد حتى من مصلحة شعبها الذي هو واقع بدوره في قبضة المحتكرين . نريد أن نقول ان شراسة الدول الاستعمارية راجعة إلى أنها تقاتل بناء على طلب الرأسماليين وحماية لمصالحهم بجنود لا قيمة لحياتهم عند الرأسماليين . ومن هنا تكون أكثر استعدادا للتضحية بهم في الحروب من الدول التي هي أدوات الشعوب الحريصة على حياة أبنائها .

أما السؤال الثاني فيمكن أن يقول : هل هذه هي كل العلاقة ما بين التحرر والرأسمالية ؟ هل كل ما في الأمر هو أن ثمة نظاما رأسمالياً احتكارياً قائماً بعيداً عنها يفرض علينا التبعية أو يحاول فرضها ؟ ... ان يكن الأمر كذلك فان حركات التحرر تحطم كل يوم قيود التبعية بالاسلوب الذي تعلمته من الممارسة: رفع تكلفة الاستعمار . ومنذ ان أدرك المستعمرون أنفسهم ان " ما يدفعونه " محافظة على وجودهم في المستعمرات المتحررة على سيطرتهم يهدد حسابات " الأرباح " التي جاؤوا من أجلها انسحبوا من المستعمرات خوفاً من " الخسارة " . ومنذ ربع قرن و هم ينسحبون طائعين أو كارهين . الا تنتهي اذن مشكلة الاستعمار بالتحرر فنتحرر نحن من مركبات النقص ونعود الى تقييم النظم الاجتماعية طبقاً لما أثمرت من تقدم علمي وصناعي في أوربا يوم إن كانت أوربا في مثل تخلفنا، فنختار الرأسمالية "الوطنية" وبدون تبعية؟.

هذا كان زماناً .

كان يوم ان كانت الرأسمالية الناشئة منقسمة الى رأسماليات وطنية متنافسة، وكانت كل دولة تدخل حلبة السباق الرأسمالي بابنائها من الرأسماليين يستولون على المستعمرات في الخارج ليقيموا المصانع في الداخل. وذلك عصر انتهى منذ ان تحولت الرأسمالية الى احتكارات عالمية لمصادر الانتاج وادواته وسلعه وأسواقه . في ظل هذه الامبريالية الرأسمالية العاتية يكون دخول الدول النامية ميدان المنافسة الرأسمالية انتحار لا شك فيه. انها إذ تواجه تلك الاحتكارات لا يكون أمامها الا أن تسحق فتفرض عليها التبعية فرضاً أو أن تخون فتصبح تابعة تستمد مقدرتها على البقاء مما تخدم به مصالح الذين أبقوا عليها ولم يسحقوها . وإذ بدولة الرأسمالية الوطنية في المجتمعات النامية المتحررة هي الوسط "الوطني " الذي تعود به الى التبعية فتخسر خير ما كسبته أولاً . النظام الرأسمالي في المجتمعات النامية المتحررة هو، إذن، اقصر الطرق " السلمية " التي يعود عليها الاستعمار الى المواقع التي غادرتها جيوشه. ليس ثمة أمل لأي مجتمع نام ومتحرر أن يحتفظ بحريته في ظل نظام رأسمالي لا لأن الرأسماليين الوطنيين خونة ولكن لأن الاحتكارات الامبريالية أما ان تدفع بهم إلى هاوية الافلاس وإما أن تستدرجهم الى هاوية الخيانة . لا خيار لهم في هذا. فان كان ثمة من يدعي غرورا ان " وطنيته " اقوى من ان يقهر او يخون فليتأمل ما جرى ويجري لمن هم اكثر منه قوة واقتدارا . فمن قبل ارادت الرأسمالية الوطنية في المانيا النازية وإيطاليا الفاشية واليابان الامبراطورية ان تزاحم الاحتكارات الامبريالية على مصادر الانتاج وادواته وسلعه واسواقه. وقدم لها الاحتكاريون تنازلات في مواقع عدة واشركوها معهم في استغلال الشعوب . ولكن عند حد معين ، عند ذلك الحد الذي ارادت به ان تنتزع قيادة

امبراطورية الاحتكار الرأسمالي، سحقوها سحقاً في حرب ضارية قدموا لها جميعاً اكثر من خمسين مليوناً من الضحايا البشرية، ولم يتردد عميل الرأسمالية وخادمها المطيع ورئيس الدولة الحارسة لامبراطورية الرأسماليين في ان يبيد هيروشيما، رجالا ونساء واطفالا بضربة ذرية واحدة ، إن كانت المانيا النازية هي التي بدأت القتال فذلك هو الدرس الذي ينبغي ان نعيه . ان الرأسمالية الوطنية في هذا العصر لا تستطيع ان تعيش على ما هو متاح في بلادها من امكانيات مادية وبشرية لا اكثر ولا اقل ، ولا بد لها، ان عاجلاً او آجلاً، ان تحاول الاستيلاء على ما لا تملك مجتمعاتها من مصادر الانتاج اي ان تتحول الى قوة استعمارية. وستجد هناك الاحتكارات الرأسمالية التي سبقتها والتي لن تتردد في دفعها الى هاوية الافلاس أو استدراجها الى هاوية الخيانة. ولقد افلست المانيا النازية وأحالت المانيا خراباً . ولم تستطع الرأسمالية الألمانية أن تبقى إلا عندما اختارت الخيانة فأصبحت تابعة لامبراطورية الرأسماليين . ولم تستطع المانيا بكل قوتها أن تجمع بين التحرر والرأسمالية معاً . وتحت بصرنا تجري منذ سنوات قليلة معركة لا تقل ضراوة وإن كانت ما تزال سلمية . فمنذ سنوات قليلة تحاول فرنسا تحت قيادة ديجول التحرر من التبحية للاحتكارات الامبريالية التي تقودها الولايات المتحدة الامريكية. وفرنسا رأسمالية . ولقد مات ديجول، قائد معركة تحرير فرنسا قبل أن تنتهي المعركة . وقبل أن يموت كان قد انتزع من مركز القيادة . وتقف فرنسا اليوم في مفترق الطرق . ان كانت لا تريد أن تسحق كما سحقت المانيا من قبل فليس أمامها الا أن تختار بين الحرية والرأسمالية . إما أن تكون ديجولية وإما أن تكون أمريكية وطالما بقيت امبراطورية الاحتكارات الرأسمالية التي تقودها الولايات المتحدة الامريكية فلا أمل لفرنسا أو لأية دولة أخرى في أن تكون متحررة ورأسمالية معاً . وليس في العالم كله- الآن- دولة رأسمالية واحدة تملك من امر مصيرها اكثر مما تسمح به الولايات المتحدة الأمريكية . ولاتستطيع اية دولة رأسمالية ولوكانت في مثل قوة انجلترا أن تقول لساكن البيت الأبيض في واشنطن : لا، الا في المجالات وإلى المدى الذي تسمح به الاحتكارات الرأسمالية . هذا لا شك فيه أيضاً . وعلى من يشك فيه أن يفتش لنفسه في الأرض عن دولة واحدة متحررة ورأسمالية معاً . على أي حال ، فغداً او بعد غد ، طال الزمان او قصر سينقطع الشك باليقين ويتعلم الذين يجهلون العلاقة العضوية بين الاستعمار والرأسمالية، وتخدعهم اعلام الاستقلال المزيفة في الدول الرأسمالية، ان الاستعمار الذي نشأ وانتشر وتغيرت اساليبه مع نشأة الرأسمالية وانتشارها وتغير اساليبها لن يموت ويدفن الا مع النظام الرأسمالي في قبر واحد . حينئذ، وحينئذ فقط ، يمكن للمجتمعات ان تقول انها قد تحررت نهائياً . وتستطيع اليد التي تحمل السلاح ان تلقيه لتتفرغ اليدان للبناء والتنمية والتقدم الاجتماعي بكل ما هو متاح من مجتمعاتها من

امكانيات بشرية ومادية لا أكثر ولا اقل . أما قبل هذا فان الذين كسبوا معركة التحرر لا يمكنهم ان يكسبوا معركة التقدم الاجتماعي ما دام الاستعمار الذي يحاصرهم من كل ناحية ويتربص بهم في كل حين يجبرهم على ان يقتطعوا من الامكانيات المادية والبشرية، التي كان يجب ان تتجه الى حل مشكلات الناس وبناء حياة افضل، قدراً كبيراً للمحافظة على حريتهم . ويظل شعار " يد تبني ويد تحمل السلاح " هو أصدق الشعارات لما يجب ان يكون في المجتمعات المتحررة النامية بالرغم من صدق ما يدل عليه من ان يداً واحدة هي التي تبني الحياة الافضل .

إننا لا ندافع هنا عن الاشتراكية، ولكنا نكتشف جوانب مشكلة الاستعمار. فإذا كنا قد اكتشفنا أن الرأسمالية والاستعمار توأمان ، فلعل الذين يريدون التحرر والرأسمالية معاً أن يكتشفوا انهم يسيرون على طريق مسدود وان غاياتهم غير ممكنة موضوعياً بحكم الواقع الاجتماعي في هذا العصر. اما نحن فقد عرفنا من جدل الانسان : ان التطور الاجتماعي لا يتم بتحقيق كل ما يريده الناس بل بتحقيق ما يمكن تحقيقه فعلاً مما يريدونه في مجتمع معين في وقت معين . وقمة النجاح هو تحقيق كل الممكن . ويكون علينا ان نكتشف هذا الممكن موضوعياً في كل وقت ونحن نحاول ان نعرف الحلول الصحيحة لمشكلات الناس في " واقعنا الاجتماعي " (فقرة ١٨) . وهكذا نعرف ان الحل الوحيد لمشكلة الاستعمار الرأسمالي كما هو محدد موضوعياً في الواقع الاجتماعي في هذه المرحلة التاريخية التي تمر بها امتنا العربية ليس مقصوراً على قطع علاقات التبعية مع الرأسمالية الأجنبية بل بالتقدم - أيضاً- عن غير الطريق الرأسمالية. بالقطع نتحرر من التبعية، وبعيداً عن الطريق الرأسمالي سنكون في مأمن العودة الى التبعية.

هذا هو الاستعمار، فما هي مشكلته في مجتمعنا ؟

لا يمكن لأي انسان في الوطن العربي أن يجيب على هذا السؤال الخطير إجابة صحيحة إلا اذا واجهه من موقف قومي . ذلك لأن على كل من يتصدى للإجابة عليه أن يعرف أولاً ما هو مجتمعه. وبدون ان يعرف ما هو مجتمعه – معرفة صحيحة لن يعرف الامكانيات البشرية والمادية المتاحة فيه لصنع التقدم الاجتماعي . وعندما لا يعرفها لا يعرف ما هو مسلوب منها بالاستعمار الظاهر وماهو مسخر منها لخدمة الاستعمار الخفي ، وبالتالي لا يعرف القوى التي تسلبه أو تسخره لخدمتها، فلا يعرف لا مشكلة الاستعمار ولا حلها الصحيح . بعيداً عن الموقف القومي ، وخارج نطاق العلاقات القومية وسيظل أكثر الناس في الوطن العربي رغبة في التحررلايعرفون الطريق الى الحرية ، لانهم لن يستطيعوا أبداً معرفة الحقيقة الاجتماعية لمشكلة الاستعمار ما

داموا لا يعرفون " المجتمع " الذي تثور فيه المشكلة- ولقد كانت لكل هؤلاء في سنة ١٩٦٧عبرة اقتضت ثمناً فادحاً . فطوال عشر سنوات كاد فيها درس ١٩٥٦ أن ينسى ظن " الاقليميون " وأعداء القومية العربية أنهم قد كسبوا معركة التحرر من الاستعمار منذ أن جلت الجيوش الأجنبية وسقطت الرأسمالية العميلة وبدأ التحول الى الاشتراكية والتقدم على طريقها في " مجتمعاتهم " . وكادوا ان يستبدلوا بشعار " يد تبني ويد تحمل السلاح " شعار " التفرغ للبناء الاجتماعي " كأن الحقائق الاجتماعية الموضوعية متوقفة، وجوداً او عدماً ، على ما يرفعونه من شعارات . كأنهم يستطيعون بالكلمات الكبيرة ان يلغوا مجتمعهم الذي صاغه التاريخ الطويل ليصطنعوا لأنفسهم مجتمعات بديلة. وجاءت سنة ١٩٦٧ لتثبت لهم انهم ينتمون وجوداً ومصيراً الى الأمة العربية التي هي مجتمعهم سواء ارادوا ام لم يريدوا . وصدقت القومية فيما تقول من ان وحدة الوجود القومي تحتم وحدة المصير القومي فإذا بوحدة المصير القومي تفرض ذاتها على الاقليميين فلا يستطيعون ان يفلتوا من تأثيرها فيما يفعلون . ولهم، ولنا، في هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ عبرة ودليلاً من ممارسة ليؤكد ذلك الدليل الذي لا ينقض على وحدة المصير . فبعد سنين قضاها الاقليميون في وهم التحرر من الاستعمار، يرون بأعينهم الجيوش الاستعمارية وقد عادت تحتل ارضهم قادمة من أرض عربية ظنوا انهم مستقلون عنها... وهكذا يتعلم الاقليميون ، او يجب ان يتعلموا، من اقسى دروس الممارسة انه، ارادوا ام لم يريدوا ، لن تتحرر دولة عربية حقاً الا اذا تحرر الوطن العربي كله . وعندما يتحرر لن يستطيع احد ان يحافظ على حريته الا بدولة الوحدة .

اننا لا ندافع هنا عن الوحدة ولكنا نكتشف جوانب مشكلة الاستعمار . فاذا اكتشفنا ان الاستعمار والاقليمية حليفان، وان مشكلة الاستعمار مشكلة قومية ، فلعل الذين يريدون التحرر والاقليمية معاً ان يكتشفوا انهم يسيرون على طريق مسدود وان غاياتهم غير ممكنة موضوعياً بحكم الواقع القومي للمجتمع الذى ينتمون اليه .

اما نحن فإنا نعرف ان مجتمعنا هو الامة العربية. وانه، ارضاً وبشراً ، ذو حدود تاريخية. وان كل ما هو متاح فيه من امكانيات يجب ان يسخر لتقدمه الاجتماعي هو . وان الاستعمار هو سلب كل او بعض هذه الامكانيات او تسخيرها عن طريق التبعية لخدمة القوى المستعمرة . من هذا الموقف القومي ننظر الى مشكلة الاستعمار ونفهمها ونحلها ثم نرفض ان ننظر اليها او نفهمها او نحلها الا من هذا الموقف القومي. لاننا قد تعلمنا " ان التطور الاجتماعي يبدأ من الواقع القومي كما هو . بالمجتمع كما هو . بالبشر في واقعهم المعين المشترك كما هو . ويكون

علينا، اول ما علينا، ونحن نحاول معرفة واقعنا لنطوره ان نعرف معرفة صحيحة ، او نحدد بدقة، واقعنا الاجتماعي . ان نجيب على اول الاسئلة التي يطرحها التطور الاجتماعي : ما هو مجتمعنا . و أن نحتفظ به كما هو . وان نحافظ عليه كما هو . وان نتعامل معه كما هو . سواء اعجبنا أو لم يعجبنا أو كان منا من يتمنى لو لم يكن منتمياً اليه. " ووعينا الانذار" بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تطوير الواقع جاهلة أو متجاهلة او رافضة التعامل مع حقيقته الاجتماعية كما هي " (فقرة ١٨) .

نحن اذن لا نبحث عن متاعب النضال ضد الاستعمار تطوعاً خارج حدود الدول التي نعيش فيها ، ولكن ببساطة ، لا نريد ان نفشل لا في معرفة حقيقة مشكلة الاستعمار ولا في حلها .

فما الذي نراه من الموقف القومي ؟

٤٥- المعركة والقائد :

حتى نهاية الحرب الاوربية الثانية (١٩٣٩- ١٩٤٥) كانت الأمة العربية كلها ، ارضاً وبشراً، واقعة تماماً في قبضة القوى الاستعمارية. كانت كل امكانيات التقدم الاجتماعي المتاحة فيها، بشرية او مادية، مسلوبة ومسخرة لخدمة المستعمرين في انجلترا وفرنسا وايطاليا، ومقسمة فيما بينها بدون فائض تحت حراسة قواتها المسلحة المنتشرة على الارض العربية كلها إلا حيث رأت الدول الاستعمارية انها في غير حاجة الى حراسة مسلحة (الحجاز واليمن) . وكان اقتسام الوطن العربي ذا دلالة على حقيقة المشكلة. فقد وضعت الامة العربية " كمجتمع قومى واحد " على مائدة المستعمرين بعد الحرب الاوربية الأوربية (١٦١٤- ١٩١٨) بدون اضافة من خارجها ليقتسموها فيما بينهم . العراق وفلسطين وشبه الجزيرة العربية ومصر والسودان لانجلترا ، " في مقابل " أن تكون سورية ولبنان وتونس والجزائر والمغرب لفرنسا، على ان تكون ليبيا لايطاليا . وهكذا كان كل جزء من الوطن العربي ثمناً لجزء آخر منه في عملية مبادلة تمت اتفاقاً بين القوى الاستعمارية وهي تقسم الأمة العربية . ولم يكن ثمة دليل على وحدة المصير أقوى من أن يكون تخلي دولة استعمارية أولى عن جزء من الوطن العربي لدولة استعمارية ثانية هو " شرط " استيلاء الدولة الاولى على جزء ثان من الوطن العربي . وقد بلغت استهانة المستعمرين بالامة العربية حد اعتبار فرنسا ان الجزائر جزء منها وحد الحاق الفاشية ليبيا بايطاليا . كان ذلك هو الاستعمار الظاهر بكل بشاعته . ومنذ اللحظات الأولى لم تتوقف مقاومة المستعمرين في أي جزء من الوطن العربي . وتوالت ثورات التحرر ولكنها كانت ، بحكم التجزئة، ثورات تحرر اقليمي. حتى

قوى التحرر التي كانت قد بدأت نضالها موحدة في المشرق العربي (١٩١٦) فرقتها التجزئة. وهكذا كانت حركات التحرر في الوطن العربي حركات اقليمية تقوم بها فصائل معزولة بعضها عن بعض تواجه كل منها بما هو متاح لها من قوة محدودة الحلف الاستعماري كله بقواه العاتية . فانهزمت في كل مكان . ودفعت الامة العربية من ابنائها عشرات الالوف من الابطال الذين استشهدوا في معارك التحرر الاقليمية الخاسرة . وفي الحرب الاوروبية الثانية بلغت التبعية حد العبودية والرق . واصبح الشعب العربي " غريباً " بكل دلالة الكلمة في وطنه العربي . الرؤساء والحكومات والموظفون والمنتجون والعاملون حتى العاطلون ... كل هؤلاء كانوا لا يملكون من امرهم الا ان ينفذوا الاوامر الصادرة اليهم عن القوى الاستعمارية . حتى الاعراض العربية ابيحت للترفيه عن جنود المستعمرين وتحولت المدن العربية الى مواخير للدعارة العلنية . ولم يكن الشعب العربي في اي مكان يأكل او يشرب او يلبس الا بالقدر الذي يسمح به المستعمرون ومن فائض ما يستهلكون ... فقد استعمل المستعمرون الامة العربية ارضاً وبشراً اداة لهم في حربهم الرأسمالية ضد منافسيهم من النازيين والفاشيين في سباق السيطرة على الشعوب .

ثم تغير اسلوب الاستعمار بعد الحرب فاختارت الدول الاستعمارية سحب قواتها من المستعمرات توفيراً لنفقات الاحتلال بعد الخسائر الفادحة التي لحقت بها في قتالها الطويل باهظ التكلفة . واستأنفت حركات التحرر الاقليمي في الوطن العربي نشاطها فور انتهاء الحرب . واستطاعت دول كثيرة في الوطن العربي ان تكسب معارك الجلاء ضد قوات كانت قد اعدت خطط الانسحاب من قبل . ولكن الانسحاب لا يعني التحرر . فمن كل ارض عربية انسحبت الجيوش المحتلة بقيت التبعية للاستعمار قائمة . وتحت اعلام " الاستقلال " المتزايدة في الوطن العربي بقيت كل مصادر الانتاج وكل الاستثمارات ، وكل البنوك وكل شركات التأمين وكل ادوات الانتاج الزراعي والصناعي وكل وسائل الخدمات من اول القاطرات والطائرات والدراجات الى الادوية والاحذية والاغطية والاوعية ... تابعة في سوق الانتاج او في سوق الاستهلاك ، تبعية مباشرة للاحتكارات الرأسمالية . وكان الفكر الليبرالي ومبتكراته السياسية من اول الحرية الفردية المقدسة الى آخر الديموقراطية الشكلية يعربد بدون شريك في الرؤوس العربية الفارغة ويبيع الليبراليون " اصوات " الشعب العربي ويشترونها في سوق الانتخابات الحرة . وبينما بقيت معارك التحرر الاقليمي قائمة ضد الاستعمار الظاهر في الأماكن التي بقيت فيها جيوشه كاد الاستعمار ان يصفي حركات التحرر في الاقاليم المستقلة عن طريق التبعية السياسية والاقتصادية والفكرية الكاملة تحت ستار الاستقلال السياسي . في تلك المرحلة الزائفة التي

امتدت حتى سنة ١٩٥٢ كانت اقدام المستعمرين على رؤوس الشعب العربي في الدول " المستقلة " اكثر " ثباتاً " منها في الاقطار التي تقوم الجيوش فيها علامات ظاهرة على التبعية . كيف يمكن اقناع الجيل الجديد من الشباب العربي الذي لم يشهد تلك المرحلة بالعبودية التي كان يعيش فيها الجيل الذي عاصرها . هل يكفي ان نذكر لهم ان السفير البريطاني في مصر، التي تضم ثلث الامة العربية بشراً وتمثل قمة تقدمها الحضاري ، كان صاحب الكلمة الاولى والوسطى والاخيرة في اختيار حكومة مصر رئيساً ووزراء ، ولم يكن كل جهاز الدولة من اول الملك في قصره حتى خفراء الامن في القرى الا تابعين له تبعية مباشرة يصوغها "البرلمان " في قوانين وتصوغها الحكومة في لوائح وقرارات ويحكم طبقاً لها القضاء وينفذها الشعب. ان " الزواج الكاثوليكي " الذي لا طلاق فيه كان رمزاً للعلاقة بالمستعمرين كما عبر عنه علناً وزير من وزراء حزب الاغلبية (الوفد) الفخور بمعاهدة الشرف والاستقلال التي عقدتها الاحزاب مجتمعة سنة ١٩٣٦. ولم يكن ذلك الوزير الا نموذجاً لأمثال نوري السعيد في العراق وغيره من العملاء في الاقطار الاخرى . أشنع من هذا وأبشع ان دولنا كانت تعلمنا ان تلك علاقة طبيعية في مصلحتنا لا تستحق الرفض فاستكانت اليها ولم يرفضها الا قليل .

وفي سنة ١٩٥٢ قامت في مصر ثورة تحرر بقيادة جمال عبد الناصر . وكانت كمثيلاتها من حركات التحرر في الوطن العربي حركة اقليمية : اقليمية المنطلقات اقليمية القوى اقليمية الغايات . ولم يكن الوطن العربي يمثل في منطلقاتها إلا " دائرة " ثانية تحيط بالدائرة الاولى التي هي مصر، وتتلوها دائرة اوسع هي دائرة العالم الاسلامي . وكانت قواها (منظمة الضباط الاحرار) مصرية خالصة . وكانت غاياتها تحرير مصر من الاحتلال الانجليزي وتحرير المصريين من سيطرة الاقطاع ورأس المال وانشاء جيش قوي يحمي استقلال مصر . ان وضوح المعرفة بهذه البداية بالغ الأهمية في معرفة تطور معارك التحرير في الوطن العربي . ولم تلبث الثورة ان اتفقت سنة ١٩٥٤ على جلاء الجيوش الاجنبية عن مصر في موعد أقصاه سنة ١٩٥٦. ولم يكن ذلك شيئاً فذاً في عصره . فمنذ اوائل سنة ١٩٤٧ كانت انجلترا التي أثخنتها جروح الحرب قد اتفقت مع الولايات المتحدة الامريكية على ان تتنازل لها عن السيطرة على الشرق الاوسط وأن تسحب قواتها . وكان اول تطبيق للاتفاق هو انسحابها من فلسطين لتعلن القيادة الجديدة للقوى الاستعمارية ممثلة في " ترومان " اعترافها بدولة اسرائيل فور الانسحاب . وقد دفع ايدن وجي موليه ثمن محاولتهما خرق ذلك الاتفاق سنة ١٩٥٦. وليس من المنكور أنه بالرغم من الاهداف التحررية الواضحة التي اعلنتها ثورة ١٩٥٢ منذ البداية لم تقاومها انجلترا ولا قاومتها الولايات المتحدة

الامريكية بقدر ما كانت أي منهما تستطيع . واستقل السودان منفصلاً عن مصر تأكيداً لاقليمية الثورة . وبدأت الثورة منذ ١٩٥٤ محاولتها في التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية في مصر في انتظار جلاء الجيوش الانجليزية سنة ١٩٥٦. غير ان تلك الفترة الزمانية القصيرة التي انقضت ما بين سنة ١٩٥٤ وسنة ١٩٥٦ قد شهدت تحولا خطيراً في الوطن العربي . ففيها اختبر الاستقلال السياسي اختباراً حقيقياً فانكشفت التبعية التي تحاول القوى الاستعمارية ، او قيادتها الامريكية، ان تفرضها خفية تحت شعار جلاء الجيوش الانجليزية . وفيها فرض الواقع القومي ذاته فعرفت مصر الثورة ان معركة التحرير ممتدة على نطاق الوطن العربي كله وخاضتها على هذا النطاق. وفيها دخلت الجماهير العربية معركة تحرير مصر ضد العدوان الثلاثي تأكيداً لوحدة المصير القومي. وفيها عرف الذين يناضلون من اجل التحرر انهم لا يستطيعون ان يكونوا احراراً ورأسماليين معاً . وفيها توحدت قيادة معارك التحرر في الوطن العربي فولدت اول حركة تحرر قومي موحدة القيادة في التاريخ العربي الحديث وإن كانت متفرقة القوى والساحات . وفيها كسبت الأمة العربية قائداً فذاً لمعارك تحررها وواحداص من أصلب قادة التحرر من الاستعمار في العالم على الاطلاق هو جمال عبد الناصر.

ذلك لأن فيها قال عبد الناصر " لا " رفضاً لشروط الرأسمالية الاجنبية التي كان يرغب في ان يستفيد بأموالها وخبرتها في التنمية ، ولكن بدون تبعية . وفيها قال " لا " رفضاً لمشروع ايزنهاور الذي كان يغلف التبعية بغلاف الدفاع عن " الدائرة " العربية ضد عدوان سوفييتي غير محتمل بالرغم من حاجته الى الدفاع عن وطنه ضد كل اعتداء ولكن بدون تبعية . وفيها قال " لا " رفضاً لشروط الولايات المتحدة الامريكية عندما حاول ان يحصل منها على السلاح بعد الاعتداء الاسرائيلي على غزة مع انه كان في اشد حاجة الى السلاح ولكن بدون تبعية . وفيها قال " لا " رفضاً لشروط الرأسماليين المقترنة بتمويل السد العالي مع انه كان شديد الرغبة في بناء السد العالي ولكن بدون تبعية . وفيها قال " لا " رفضاً لانحيازه ضدالمعسكر الاشتراكي فتعامل معه بالرغم من انه لم يكن يرفض التعامل مع المعسكر الرأسمالي ولكن بدون تبعية . ولم يكن عبد الناصر يقول لا " مشاغبة " ولكن لأن ثورة ١٩٥٢ التحررية التي كان يقودها كانت في مرحلة اختبار من خلال مواجهة الاستعمار الجديد (التبعية) . كانت كلما تقدمت خطوة على طريق التقدم الاجتماعي تجد الولايات المتحدة هناك تقدم لها ما تريد مختلطاً بالتبعية. وكانت كل قيمتها كثورة تحررية متوقفة على مقدرتها على ان تقول " لا " رفضاً للتبعية . وقد قالها عبد الناصر ولم يتوقف عن قولها الى ان يغيب في سنة ١٩٧٠.

وعندما قال " لا " وكلما قال " لا " اشتعلت على الأرض العربية أكثر معارك التحرر ضراوة . دفاعاً ضد التبعية التي تريد الولايات المتحدة الامريكية فرضها على العالم العربي . وانكشف الاسلوب الجديد للاستعمار إذ لم يكن للولايات المتحدة الامريكية جندي واحد في مصر بينما هي التي تقود المعركة ضدها . واتضحت الحقيقة القومية لمشكلة الاستعمار . فقد فرض الحصار على مصر من الأرض العربية وسلط عليها كل عملاء الاستعمار من العرب . ومن ناحية اخرى كان على القوى الاستعمارية في انجلترا و فرنسا واسرائيل أن تهاجم مصر وتسقط عبد الناصر حتى تستطيع ان تبقى في الجنوب العربي والجزائر وفلسطين . فلما ان اعتدت سنة ١٩٥٦ حسم الأمر . ودخل الشعب العربي كله معركة الدفاع عن مصر واصبح عبد الناصر منذ ذلك الوقت قائد معارك التحرر العربي بدون منازع أو شريك. واكتشفت قوى التحرر العربي العلاقة الوثيقة بين الاستعمار والنظام الرأسمالي فاختارت حلفاءها من الاشتراكيين وضعت في مصر رءوس الأموال الاجنبية . ومنذ ١٩٥٦ دخلت الولايات المتحدة الامريكية المعركة سافرة كقائدة لامبراطورية الاحتكارات الرأسمالية واستعملت كل الاسلحة : الصداقة والعداء، المعونة والحرمان ، التدخل والحصار، الدبلوماسية والحرب، الكلمات التي تريد أن تقنع والاساطيل التي تريد أن ترهب .. ولم تزل .

من الذي كان يواجه المستعمرين في معارك التحرير تحت قيادة جمال عبد الناصر؟

ليست أية دولة عربية. ولا مصر، لقد دخلتها دولة مصر بكل قواها ، خارج حدودها، وقدم الشعب العربي فيها شهداءه حتى خارج حدود الوطن العربي في معارك التحرر ضد الاستعمار، لا لأن مصر الدولة كانت تنفذ مخططاتها التوسعية بل لأن القاهرة كانت مقر قيادة جمال عبد الناصر الذي هو رئيس دولة مصر وقائد معارك التحرر العربي في الوقت ذاته ، وفي مصر – بعد- ثلث الشعب العربي كله . انما الذي واجه المستعمرين في معارك التحرر تحت قيادة جمال عبد الناصر هي الجماهير العربية في مصر وفي كل مكان من الوطن العربي . انها قوة اخرى مختلفة المنطلقات ومختلفة الغايات عن القوى الاقليمية ولو كانت تحررية . منذ سنة ١٩٥٥ والجماهير العربية ، أعرض الجماهير العربية، تعتبر جمال عبد الناصر قائدها وكان عبد الناصر يقودها فعلاً في معارك التحرر في كل مكان من الوطن العربي من مركز قيادته في القاهرة . من تلك العلاقة " شبه " المنظمة بين الجماهير العربية في انحاء الوطن العربي وبين قائد معارك التحرر في القاهرة ولدت في هذا العصر الحديث أول حركة تحرر عربي .

وقد كانت تلك الحركة من القوة- عربياً- بحيث يمكن أن نقول - بدون خطأ - أن كثيراً من القيادات في الوطن العربي كانت تستمد مواقعها الجماهيرية من صلتها بالرئيس عبد الناصر أو- في بعض الاوقات- من ادعائها أن ثمة صلة بينها وبين عبد الناصر . وكانت من القوة- دولياً- بحيث ان الدول العربية، كل الدول العربية ، التي ما كانت لتكسب دولياً إلا بمقدار وزنها الحقيقي ، وهو خفيف، قد كسبت سياسياً واقتصادياً ومالياً وأدبياً اضعاف اضعاف ثقلها الحقيقي في موازين الدول . نقول كل الدول العربية لأنه لا توجد دولة عربية واحدة ، حتى الدول التي يسخرها حكامها لمناهضة حركة التحرر العربي ، لم تتمتع فعلياً بحماية الجماهير العربية شبه المنظمة تحت قيادة عبد الناصر . ولا يوجد حاكم أو قائد عربي واحد، حتى الذين عاشوا يناهضون عبد الناصر، يستطيع ان يزعم أنه لم يكن يقيم حساباته على اساس أن الجماهير العربية تحت قيادة عبد الناصر ستتدخل لحماية الشعب العربي في دولته أو تحت قيادته ضد أي عدوان اجنبي بصرف النظر عن موقفه المناهض . بل ان منهم من كسب واثرى ابتزازاً من سادته تحت ضغط التهديد بانحيازه الى عبد الناصر . كانت حركة قوية الى درجة أن فجرت حفنة من المناضلين بالاتفاق مع عبد الناصر- في القاهرة- وبدعم ومشاركة منه حتى النهاية أروع ثورات التحرر في الجزائر . إلى درجة أن يسقط مشروع ايزنهاور . إلا درجة أن يطرد " جلوب " من الأردن الى درجة أن يخرج الثوار من كهوف الإمامة في اليمن وينتصروا . إلى درجة أن يستطيع جنوب اليمن أن يخوض ضد بريطانيا حرباً مسلحة ثم ينتصر. الى درجة ان يرى الاتحاد السوفييتي انها حركة ذات وزن يستحق أن ينحاز اليه بكل وزنه الدولي والاقتصادي والفني ... برغم موقف الشيوعيين العرب المناهضين لقيادتها . طوال خمس عشرة سنة كانت كل الدول العربية. وكل القوة في الوطن العربى، تعيش، لا تحت حماية قواها الذاتية، بل تحت حماية قوى اخرى منتشرة من المحيط الى الخليج، وقادرة على أن تضرب في أي مكان . تلك هي قوى التحرر العربي موزعة الفصائل في الوطن العربي موحدة القيادة في القاهرة . كانت تلك القوى هي الاضافة الهائلة لوزن اية دولة عربية. ومن تلك القوى استمدت كل الدول العربية، بما فيها الجمهورية العربية المتحدة ، الثقل الذي جعلها أهلاً للصداقة اكثر مما تستحق بذاتها ، وأهلاً للعداء يخشاها الاعداء أكثر مما تقدر بقوتها . وهي هي التي تخوض منذ خمسة عشر عاماً معارك التحرر العربي ضد الاستعمار.

ولقد حققت حركة التحرر العربي هذه انتصارات عدة بلغت ذروتها في الفترة ما بين ١٩٥٨ الى ١٩٦١. ففيها تحققت الوحدة بين مصر وسورية وتحرر العراق وانتصرت ثورة الجزائر وبدأ

التحول الاشتراكي . واستطاع فيها جمال عبد الناصر ان يقول للأعداء والأصدقاء معاً " لا " ويصدر أمره من مركز قيادته الى جماهيره فيسقط عبد الكريم قاسم في العراق بعد بضع سنين بالرغم من أن كل القوى الدولية كانت تحميه . ولكنها- أيضاً- منيت بهزائم مروعة بدأت بالانفصال سنة ١٩٦١ وانتهت بهزيمة يونيو (حزيران) سنة ١٩٦٧.

ولكنها في سنة ١٩٦٧ لم تكن بدون رصيد . ففي ظلام الهزيمة تألقت المكاسب التي كانت حركة التحرر العربي قد حققتها من قبل- واسترد الشعب العربي المقابل العادل لتضحياته في المعارك السابقة. فقد انهارت الجيوش وفتحت حدود الأرض العربية للغزاة من الفرات الى النيل بدون عائق ، فتقدمت الدول التي كانت حركة التحرر العربي قد كسبت صداقتها لتحول دون الاجهاز على الدول العربية المهزومة وتعوضها عن خسائرها الفادحة وانهارت القوى ، كل القوى ، فتقدم الشعب العربي ، عشرات الملايين من أبناء الأمة العربية، في كل مكان من الوطن العربي، يومي ٩ و ١٠ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ يقولون بقوة هادرة لا تملكها الا الجماهير: لا. كانت تلك هي الأمة العربية بكل ما فيها من اصالة وحضارة ترفض الهزيمة وتتحدى الواقع وتعيد الى مركز القيادة الرجل الذي اختبرت ، من قبل، مقدرته على ان يقول : لا. والذي لم يكن لدى الجماهير العربية المتمردة ضد الهزيمة أي شك في انه، منتصراً او مهزوماً ، قادراً أو غير قادر، سيقول : لا. وقالت فصائل المقاومة الجماهيرية " لا " من فوهات البنادق. حتى رؤساء الدول العربية لم يستطيعوا إلا أن يقولوا في مؤتمر الخرطوم (اغسطس " آب " ١٩٦٧ " لا مفاوضة . لا صلح . لا اعتراف " ثم يقولوا : " لا، رفضاً لانهيار قاعدة حركة التحرر العربي ومركز قيادته فقدموا ما استطاعوا من معونة ودعم الى الجمهورية العربية المتحدة .

طبقاً لأي قانون ما عدا قانون حتمية التحرر، وطبقاً لأي منطق مادي أو مثالي سوى المنطق القومي. واستناداً الى أية قوة في الارض غير قوة الجماهير العربية التي تحمل في ذاتها تراث امتها ، لم يكن من الممكن أن ينطق احد في الوطن العربي كلمة " لا " في ذلك الاسبوع الاسود من يونيو (حزيران) ١٩٦٧. ولم تكن الجماهير العربية في ذلك الوقت تملك الا رصيد الثقة بمنطلقاتها وغاياتها وانتصاراتها السابقة تحت قيادة عبد الناصر . واستردت الجمهورية العربية المتحدة اضعاف اضعاف ما كانت قد بذلته من تضحيات خارج حدودها في السنين الماضية. ولو لم يوجد في التاريخ العربي كله سوى يومي ٩ و ١٠ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ لكانا دليلاً من الممارسة لا ينقضي على صحة الفكر القومي وسلامة منطلقاته، فقد كانا دليلاً غير قابل للنقض على وجود الامة العربية ووحدة مصيرها .

ثم بدأت الانتصارات مرة اخرى . اولها واخطرها اثراً هو رفع مشكلة فلسطين من انقاض التشويه الذي حاولت كل القوى المعادية للتحرر العربي ان تدفنها تحته، فاذا هي، كما كانت دائماً، مشكلة ارض مغتصبة منذ سنة ١٩٤٨ وليست مشكلة حدود وجوار بين الدول العربية واسرائيل . وبعد عشرين سنة تعود اسرائيل فتواجه معركة وجودها لا معركة حدودها . وبعد عشرين سنة . تعود الدول العربية لتواجه الاختيار بين ان تعود الى الحدود المحتلة او ان تعترف بالوجود المغتصب . وتتجسد وحدة مصير الارض العربية. وبعد عشرين سنة يعود المجتمع الدولي فيواجه التناقض بين الوجود الاسرائيلي ووجود الشعب العربي على ارض فلسطين . انها المشكلة التي ظن الناس انها قد انتهت منذ سنة ١٩٤٨. اما الانتصار الثاني فهو عدم السماح لاسرائيل بان تفض الاشتباك الذي بدأ سنة ١٩٦٧ لتعود الى حياة الامن على ارض فلسطين ، فقد حول الصمود العربي ورفض الاستسلام معركة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ من حرب خاسرة كما حدث في سنة ١٩٤٨ الى جولة خاسرة في صراع مستمر تثيره مشكلة مستمرة . اما الانتصار الثالث فهو عدم التراجع عن التحول الاشتراكي بعد الهزيمة ودعم العلاقات مع المعسكر الاشتراكي برغم كل ما قيل فور الهزيمة. اما الانتصار الرابع فهو ثورة مايو ١٩٦٩ في السودان . أما الانتصار الخامس فهو ثورة سبتمبر ١٩٦٩ في ليبيا . غير ان قمة الانتصارات كلها ان تعرض الدول المنتصرة ، ذات القوة التي لا شك في مقدرتها الباطشة، على جمال عبد الناصر، القائد الذي فقد اغلب قوته المسلحة ، ان يسترد سيناء في مقابل ان يكف نفسه ودولته عن " التدخل " في شؤون الوطن العربي فيقول " لا. ولو لم يكن في تاريخ عبد الناصركله الا هذا الموقف لكان به واحداً من اصلب قادة التحرر القومي في العالم وبطلاً فذاً من ابطال الامة العربية ..

ان الاقليميين الذين يستحيل عليهم ، من داخل قواقعهم الضيقة، ان يروا مشكلة الاستعمار على حقيقتها الاجتماعية، فلا يعرفون كيف يواجهون قوى المستعمرين ، لأنهم لا يعرفون اين يواجهونها ، لن يروا فيما حدث منذ سنة ١٩٦٧ إلا ان المصريين قد فقدوا سيناء وأن الاردنيين قد فقدوا الضفة الغربية، وان السوريين قد فقدوا المرتفعات المحتلة . لأنهم عندما لا يعتبرون ارض فلسطين ارضهم لا يرون قوى الاغتصاب المرابطة فيها منذ سنة ١٩٤٨، فلا يدركون النصر الذي تحقق بطرح مشكلة اغتصابها من جديد بعد سنة ١٩٦٧، ولا النصر الذي تحقق بفرض الاستمرار في المعركة وعدم السماح لاسرائيل بأن تعود لتتفرغ للبناء الآمن على ارض فلسطين . ولأنهم لا يعتبرون السودان وليبيا جزئين من الأمة العربية التي يحاول الاستعمار ان يفرض عليها سيطرته ، لا يرون في تحرير الشعب العربي في السودان وفي ليبيا انتصاراً في المعركة

ضد الاستعمار. ولأنهم لايعرفون من وطنهم العربي إلا مواقع أقدامهم ولا يرون قوى الاستعمار إلا ما يقتحم عليهم منازلهم ، فلا شك يعتقدون أن رفض عبد الناصر لعزلة الشعب العربي في " دولتهم " مقابل استرداد الجزء المحتل من وطنهم " عناداً " غير معقول . ثم لا يسألون انفسهم هذا السؤال البسيط : لماذا يقبل المستعمرون التخلي عن سيناء في مقابل تلك العزلة إلا اذا كانت العزلة اكثر اتفاقا مع مصالح المستعمرين من احتلال سيناء ؟ . ثم هذا السؤال البسيط : لماذا يعرض المستعمرون اعادة الارض المحتلة بعد سنة ١٩٦٧ في مقابل الاعتراف باسرائيل في داخل حدود آمنة إلا اذا كان الاعتراف باسرائيل في داخل حدود آمنة اكثر اتفاقاً مع مصالح المستعمرين من احتلال سيناء والضفة الغربية والمرتفعات المحتلة جميعاً ..

هل المستعمرون أغبياء فهم لا يعرفون ماذا يريدون؟ .

كلا . إنما الاقليمية هي العمياء البكماء الصماء .. فلا يفقه الاقليميون مشكلة الاستعمار في الوطن العربي . فهم المهزومون في معارك التحرير ولو كانوا أبطالاً مناضلين . وما ينتصر فيها إلا القوميون التقدميون . ان عبد الناصر نفسه لم يكن اول ابطال معارك التحرر في الوطن العربي . لقد سبقه ابطال آخرون. كثيرون.. انهرموا عنوة او استسلموا للهزيمة اتفاقاً مع المستعمرين . ولكن عبد الناصر هو اول قائد عربي يواجه الاستعمار الجديد، الخفي ، فلا يضلله الأسلوب ، ويعرض عليه ما هو في أشد الحاجة اليه فيقول " لا " ويرفض التبعية . وهو اول قائد عربي يواجه الاستعمار من موقع قيادته لدولة اقليمية فلا تخدعه الحدود، ويعرض عليه ما هو في اشد الحاجة اليه فيقول " لا " ويخوض المعركة في ساحتها الحقيقية. وهو اول قائد عربي يواجة الاستعمار بدون نظرية، فلا تغريه التنمية الرأسمالية ويعرض عليه ماهو في اشد الحاجة اليه فيقول " لا " ويختار الاشتراكية . باختصار ان جمال عبد الناصر هو اول رئيس دولة في الوطن العربي فهم مشكلة الاستعمار علىحقيقتها القومية والاجتماعية وحاول ان يحلها حلاً صحيحاً وهذا هو على وجه التحديد " خط " عبد الناصر .

وهنا العبرة، أبلغ العبر، لمن يريدون ان يتعلموا من تجاربهم شيئاً ينفعهم ، أو حتى للذين لا يريدون ان يذهب دم الشهداء هدراً . ان عبد الناصر قائد ثورة ١٩٥٢ لم يكتشف كل هذا طبقاً لنظرية سابقة التقى عليها " الضباط الأحرار " في مصر . إنما اكتشفها من خلال محاولة تحقيق تلك الغاية المحدودة : تحرير مصر من الاحتلال الانجليزي والتخلف الاجتماعي . ولم يكن يملك في البداية إلا الاصرار على تحقيق هذه الغاية. واذا به من خلال عشرات المحاولات التي

تجسدت في اشكال متنوعة ومختلفة، يكتشف ان مصر التي يصر على تحريرها هي جزء من أمة لا يمكن ان تتحرر إلا معها . وان الحرية التي يصر على تحقيقها لا يمكن ان تتحقق عن طريق الرأسمالية. فنقول هنا انه اكتشف من خلال اصراره على تحرير مصر الحقيقة الموضوعية للوجود القومي ووحدة مصيره . وميزة عبد الناصر انه عندما اكتشف الحقيقة لم ينكرها ولم يتراجع عنها بل قبل التعامل مع الواقع الاجتماعي كما هو ليحرره. ولو بدأ عبد الناصر من اي قطر آخر في الوطن العربي لانتهى الا النتيجة ذاتها . فأولى بأن يعتبر الذين لا هم مثل عبد الناصر في اصراره على التحرر ولا هم حكام دولة كالجمهورية العربية المتحدة في كثافة امكاناتها البشرية والمادية .

ولقد فقدت الأمة العربية قائد معارك تحررها في سبتمبر (ايلول) سنة ١٩٧٠ والمعارك ما تزال مشتعلة. بل وحركة التحرر العربي في أدق وأخطر مراحلها . غير ان هذا لا يغير من حقيقة مشكلة الاستعمار شيئاً . ذلك لأنها مشكلة لم يصطنعها عبد الناصر لتنتهي معه ، بل هي مشكلة خلقها المستعمرون بما يستولون عليه لأنفسهم من الامكانات البشرية والمادية المتاحة في الأمة العربية عنوة او بالتبعية. وبما يفرضونه على الشعب العربي ، عنوة او تبعية، من قيود تحول دون مقدرته على التطور الاجتماعي بكل ما هو متاح في أمته العربية من امكانيات بشرية ومادية لا اكثر ولا اقل . لا اكثر لأننا لا نريد ان نسلب من اي مجتمع ما يملك . ولا اقل لأننا لا نريد ان يسلب احد من مجتمعنا مانملك . وسيظل حلها الصحيح هو ان نسترد من قبضة القوى الاستعمارية ، الظاهرة او الخفية ، كل ما يملكه مجتمعنا القومي من مواد وبشر كما هو محدد بوجودنا القومي . وجودنا نحن لا وجود اي مجتمع آخر . فنسخره في بناء مستقبلنا التقدمي . مستقبلنا نحن لا مستقبل اي مجتمع آخر . والى ان تحل ليس امام الشعب العربي إلا ان يخوض معاركها بكل اسلحتها حتى النصر . أما كيف يخوضها فهذا امر متصل بالأسلوب الذي لا بد له من ان يستفيد من تجارب الهزائم السابقة . و انها لمعركة طويلة ومريرة ومعقدة ضد قوى كبيرة وقادرة وشرسة. ولكن النصر فيها لا شك فيه كما لا شك في حتمية الحرية . وهي ، بعد ، قدر الانسان العربي الذي لا مفر منه اذ " حتم على الانسان، بحكم قانونه النوعي ، ان يستهدف دائماً حريته " . والأمة العربية ليست قطيعاً من الماشية في زرائب الاقليمية ، يرعاها او يعلفها ثم يحلبها او يذبحها المستعمرون . بل هي أمة عريقة من بني الانسان لا بد لها من ان تنتصر في معركة الحرية طال الزمان او قصر. ان كل ما تقدمه لنا النظرية القومية هو انها تسلحنا بالمعرفة الصحيحة بالقوى المعادية لحريتنا، ومواقعها ، وساحات الصر اع ضدها ، وغاياتنا من الصراع ،

فنصبح بها اكثر مقدرة على اختصار ايام العبودية لتسترد أمتنا " المقدرة على الحياة بما هو متاح في الأرض .

لا أكثر ولا أقل .

- ٢-

الوحدة

٤٦- الوحدة والتحرر:

عرفنا من قبل ان اختصاص الشعب بالارض دون غيره من الشعوب والجماعات الاخرى هو ما يسمى في علم القانون " بالسيادة " وان ممارسة تلك السيادة هو ما يسمى بالسلطة وان الدولة هي تلك المؤسسة التي تجسد سيادة الشعب وترسم حدود وكيفية ممارسته (فقرة ٢٤) . وعرفنا في الفقرة السابقة ماهية الاستعمار باسلوبيه الظاهر والخفي . ومنهما نعرف ان الاستعمار الظاهر إذ يسلب المجتمع الضحية امكانياته البشرية او المادية يسلب سيادته . يسلب من الشعب سيادته لتكون للمستعمرين . ويسلب الارض التي هي محل سيادة الشعب ليكونوا هم سادتها . وان يسلب بعض هذا يسلب بعض السيادة فتكون في المجتمع الضحية سيادة ناقصة او- كما يقولون في لغة القانون- غير مكتملة . وإذ يعود الاستعمار بأسلوبه الجديد فيفرض سيطرته على المجتمع الضحية، بشراً وأرضاً ، عن طريق التبعية فانه يعود فيسلبه كامل سيادته خفية سلباً لا تخفيه اعلام الاستقلال الشكلي . وتكون غاية التحرر هي استرداد الامكانيات البشرية والمادية المسلوبة بتصفية قوى الاستعمار والافلات من التبعية .

عندما يتم هذا لا يكون قد تحقق من التحرر الا وجهه السلبي . الغاء العائق الذي كان يحول دون الشعب وممارسة سيادته في مجتمعه . ولو وقف الامر عند هذا الحد لكانت حصيلة التحرر سلبية . انما تصبح ايجابية فتكتمل عندما يعود الشعب الى ممارسة سيادته بعد التحرر . وليس من اللازم أن يتم هذا بمجرد تصفية القوى الاستعمارية التي كانت تسلب سيادة الشعب في وطنه . إذ قد يحدث ان تناضل الشعوب من اجل تصفية القوى الاستعمارية التي تسيطر على مجتمعاتها من اجل الافلات من السيطرة الظاهرة او التبعية الخفية وتستعين في هذا بحلفاء يبذلون لها ما يساعدها على النصر في معاركها فاذا بها تكتشف فور التحرر من قوى استعمارية انها قد وقعت اثناء نضالها ذاته في قبضة قوى استعمارية اخرى ، فتبدأ نضالها ضد الذين كانوا

بالأمس حلفاء نضالها . ان هذا لا يحدث قليلاً بل يحدث كثيراً منذ ان انتهج الاستعمار الجديد اسلوب التبعية . وهي ذات اللعبة التي ارادت الولايات المتحدة الامريكية ان تلعبها في مصر بعد سنة ١٩٥٦. فقد وقفت ضد الاعتداء المسلح وساعدت في اجلاء القوات الانجليزية والفرنسية والاسرائيلية لتحل هي محلها عن طريق استدراج مصر الى شرك التبعية فبدأ الصراع من اجل التحرر من جديد . وهي لعبة نجحت في اماكن كثيرة من العالم، وفي اقطار عدة من الوطن العربي ، حيث لا نجد آثار الجيوش الأوروبية التي كانت تحرس الاستعمار ولكنا نجد التبعية للولايات المتحدة الأمريكية في أكثر من مكان وأكثر من قطر . وفي أي مكان من الوطن العربي نجد التبعية للولايات المتحدة الامريكية او ولاية قوة اخرى غيرها نفتقد سيادة الشعب العربي . من هنا تصبح اقامة " الدولة " التي تجسد سيادة الشعب على الارض المتحررة هو المميز لكون معركة التحرر قد حسمت لمصلحة الشعب .

ولكن اية دولة تلك التي تجسد سيادة الشعب؟

إنها الدولة القومية، التي ستكون – بدون شك- غير كاملة السيادة إلى أن تكون شاملة الشعب والوطن جميعاً. إنما نعرض هنا للدولة القومية وعلاقتها بالاجزاء المتحررة من الوطن العربي ، والتي جرى الأمر على تسميتها دولة الوحدة " النواة " . وهي علاقة ذات حدين : أولهما هو أن الدولة القومية لا تقوم، ولا يمكن أن تقوم إلا على الاجزاء المتحررة من الاستعمار الظاهر والاستعمار الخفي كليهما. لأنها إذ تقوم في ظل الاستعمار لا تكون إلا أداة لفرض سيادته هو وليست تجسيداً لسيادة الشعب العربي . انها ليست دولة إذ ينقصها عنصر السيادة حتى لو أسميت – تضليلاً – دولة الوحدة . وهذا الحد يصل وصلاً عضوياً بين دولة الوحدة القومية والتحرر فهما صنوان ويفصل فصلاً حاسماً بين دولة الوحدة التي لا تقوم على أسس قومية وبين دولة الوحدة القومية فهما مختلفان اختلاف العبودية والحرية . ويؤكد أن دولة الوحدة العربية ، النواة أو الشاملة ، لا تكون تحررية، ولا تجسد سيادة الشعب العربي إلا إذا قامت متفقة مع المنطلقات القومية التي تقول إن الأمة هي تكوين اجتماعي " يختص " فيه الشعب بوطنه. ويكشف لنا ، بوضوح ، أن الوحدة السياسية بين الاجزاء التابعة للاستعمار هي القبضة الواحدة التي يمارس بها المستعمرون سيطرتهم ، وإن الوحدة السياسية بين جزء متحرر وجزء محتل أو تابع ليست إلا شركاً يفقد فيه المتحررون حريتهم لأن الجزء التابع لن يكون إلا " الوسيط " الذي يلتحم بالجزء المتحرر لتسوى إليه تيارات التبعية الظاهرة أو الخفية .

أما الحد الثاني للعلاقة بين الدولة القومية والاجزاء المتحررة فهو أن الدولة القومية (النواة) هي وحدها التي تجسد سيادة الشعب العربي على الارض المتحررة . وهو ما يعنى تماماً أن الاجزاء التي تتحرر ولا تتوحد تبقى مسلوبة السيادة بقدر ما يقع خارج حدود كل جزء منها من الوطن العربي . ويبقى الشعب العربي خارج كل جزء متحرر لم تشمله الوحدة مسلوب السيادة بقدر هذا الجزء . وهنا نلتقي بأول آثار السلب (النقص) التي تحدثها التجزئة بعد أن عرفنا السلب الذي يحدثه المستعمرون . وهي آثار لا يمكن أن ندركها إلا على أساس المنطلقات القومية التي تقول ان الأمة هي تكوين اجتماعي " يشترك " به الشعب في وطنه ، وبه تصبح " السيادة " مشتركة بين أفراد الشعب فلكل فرد فيه حق السيادة على كل ذرة من الوطن وهكذا نرى – من الموقف القومي – كيف أن " التجزئة " ، تجزئة الأرض المتحررة تحرم الشعب العربي في كل دولة اقليمية من ممارسة سيادته علىالأرض العربية التي تقع خارج حدودها ، وتحرم الشعب العربي خارج حدودها من ممارسة سيادته على أرضه فيها ، فتنتقص من " سيادة " الشعب العربي داخلها وخارجها معاً . ان هذا هو الترجمة القانونية (الحقوقية) لما سبق أن قلناه من ان الاقليمية تهدر حق الشعب العربي في وطنه داخل كل اقليم وخارجه معاً (فقرة ٣٠) وما تهدره هنا هو " حق السيادة " الذي من اجله تدور معارك التحرر .

وبين التجزئة والاستعمار علاقات أخر .

إذ نستطيع أن نقول ، بحق ، ان المستعمرين لم يكونوا يعبثون عندما مزقوا الامة العربية الى أجزاء منفصلة ، وأنهم لابد كانوا يحققون بتلك التجزئة ما يتفق مع مصالحهم . ولايستطيع أحد أن يحتج على ما نقول بأن القسمة وقعت فيما بين المستعمرين أنفسهم لأنهم متعدون ، ذلك لأن القوى الاستعمارية لم يلبث كل منها ان عاد فجزأ نصيبه من الامة العربية الى تلك الاجزاء التي تقوم عليها الان الدول العربية. نعم ، لا يستطيع أي انسان في الوطن العربي أن يزعم ان قد كانت له أو لأجداده- قبل خمسين عاماً فقط - دولة بما تعنيه الدولة من اختصاص الارض أو سيادة عليها . ولايستطيع أحد أن يزعم أنه هو وأجداده قد اختار الحدود التي تقوم فيها دولته . كانت الحدود كل الحدود ، تحدد اما " بفرمانات " صادرة من الخليفة أو بمواقع الجنود الاوربية الغازية ، أو بالاتفاق بين كل تلك القوى الميسطرة . أما الشعب العربي فقد كان بعيدا عن هذا كله . ولو لم نكن نعرف من علاقة التجزئة بالاستعمار الا هذه العلاقة لكان اول ما نفعله – فور التحرر – هو ان نطهر الأرض من التجزئة كأثر باق من آثار المستعمرين تمثل ، وما تزال تمثل بصماته كما رسمتها مصالحه .

وبين الوحدة والتحرر علاقات أخر .

ففي هذا العصر، عصر الأمبريالية والقنابل الذرية، لا نرى أملا، أي أمل ، لأية دولة عربية ، في أن تحافظ على تحررها أو أن تدافع عن حريتها . ان اثمان أدوات التقدم الاجتماعي الحديثة باهظة الى درجة يصبح الحصول عليها بدون تبعية ، ولو كانت تبعية المال وقطع الغيار ، مطلباً عسير التحقق للدول النامية إلا أن تكون في الدول النامية موارد مالية تسمح بشرائها بدون تبعية ، وافضل من هذا تسمح بصنعها بدون تبعية . أما تكاليف الدفاع عن الحرية فلا يكفي فيها حتى المال ولو كان موفوراً . فقد تستطيع دولة عربية أو أخرى أن تشتري السلاح وخبراء التدريب ولكنها لن تجد كفايتها من المقاتلين على الاسلحة التي اشترتها . المقاتلين دفاعاً عن التحرر الا لدحر القوى " العظمى " ولكن بمجرد أن يكون الاعتداء عليها أمراً باهظ التكلفة ، أي لمجرد ألا تكون بلادهم مباحة لمن يريد . ولنتأمل ما هي القوى " العظمى " في هذا العصر . انها القوى التي استمدت عظمتها ، لا من حضارتها ، ولا من ثقافتها ، ولكن من مقدرتها المادية والعلمية على حشد أعظم الامكانيات لتنفيذ ما تريد . في هذا العصر تناط العظمة بحجم الموارد ، فهل ثمة امل للدول العربية ، أية دولة عربية ، في ان تحافظ على حريتها إلا بمثل حجم موارد أمتها العظيمة ؟ ..

ومع هذا ،

فنحن لا نبحث عن العظمة . اننا ما نزال نبحث في مشكلات التخلف العربي : عجز الشعب العربي عن أن يوظف كل الامكانيات البشرية والمادية المتاحة في امته العربية لا أكثر ولا أقل . ثم اننا اذ نريد القوة لنتحرر أو نريد السلاح لنحمي أو نريد الادوات لنبني أو نريد العلم لننمي فانا لا نملك إلا الامكانيات البشرية والمادية المتاحة في امتنا العربية لنحصل منها ، وبها ، على ما نريد . ونحن نريد أن نثبت- هنا- انه أيا كان ما نريد، وفي أي مجال أردنا، وفي كل مكان من الوطن العربي ، وتحت كل الظروف، ستبقى مشكلة التجزئة مشكلة تخلف عربي ، تقوم التجزئة فيها حائلا بين الشعب العربي وبين تحقيق " كل " ما يمكن- موضوعياً – تحقيقه ، فهي قيد على ارادته تسلبه " بعض " مقدرته.

٤٧ – مشكلة التجزئة :

كيف تكون التجزئة في كل الظروف مشكلة تخلف في الامة العربية؟

ان العلم هو الذي يقدم الاجابة . ويقدمها ، بوجه خاص ، ذلك العلم ذو القوانين الحديدية : علم الاقتصاد السياسي . وعندما نرى أن في هذا العلم العظيم وقوانينه الحديدية تأكيداً لصحة نظريتنا القومية تتأكد لنا- مرة اخرى- صحة منهجنا والعلاقة الوثيقة بين القومية والتقدم الاجتماعي . وكما ترجمنا- من قبل- نظريتنا الى لغة القانون لنفهم المضمون القومي " لحق السيادة " . نترجمها- هنا- الى لغة الاقتصاد لنفهم المضمون التقدمي للوحدة القومية .

ان الامة العربية بعنصريها الشعب والوطن تصبح " منطقة اقتصادية " تتميز " بنيتها الاقتصادية " بالعلاقات والنسب القائمة بين عناصر الانتاج المتاحة فيها . أما حاجات الشعب العربي المادية والثقافية المتجددة أبداً فهي مصدر عنصر " الطلب " المتميز بدوره بانه متنوع ومتجدد مع قابليته للاشباع في موضوع معين (قانون المنفعة الحدية) . والامكانيات البشرية والمادية المتاحة في الأمة العربية هي مصدر عنصر " الموارد " . الشعب العربي هو مصدر " العمل " . والامكانيات المادية (الأرض والمواد الخام والأدوات المتراكمة تاريخياً) تمثل " رأس المال " أما التناقض بين الواقع الاجتماعي وبين ما يريده الشعب فيه فمرجعه الى " الندرة " أي عدم كفاية الموارد لاشباع الحاجات . والمشكلة التي يثيرها هذا التناقض هي عدم اشباع حاجات الشعب العربي بالموارد المتاحة في الأمة العربية فهي " المشكلة الاقتصادية " كما يعبر عنها في علم الاقتصاد . ويعبر علماء الاقتصاد عن كون الصراع الذي تثيره المشكلة يثور في الانسان نفسه بقولهم أن الحاجة " حالة نفسية " (ألم ووعي بسببه وارادة التحرر منه) . وحلها الجدلي يتم عن طريق تغيير الواقع " بالتأليف " بين الموارد المتاحة في الأمة العربية ليخرج من تفاعلها معاً شيء لم يكن موجوداً من قبل هو " السلعة " أو " المنتج " . ويتوقف النجاح في حلها على معرفة واحترام حتمية القوانين التي تحكم الأشياء والأنواع . وهو ما يعرف باسم " فنية الانتاج " . وعملية " التأليف " هذه التي تختار فيها العناصر القابلة بحكم قوانينها النوعية للتفاعل على الوجه الذي يؤدي الى المنتجات المطلوبة هو عملية " الانتاج " . وذلك الجزء من الموارد المادية الذي تتم به عملية الانتاج هي " أدوات الانتاج " . والحل الصحيح للمشكلة الاقتصادية كما هو محدد موضوعياً بالواقع العربي ذاته هو " الناتج الحدي " الذي يمكن الحصول عليه من كل عنصر من عناصر الانتاج

المتاحة فعلاً . وقمة النجاح هو تحقيق هذا الناتج الحدي لنصل الى " الناتج الكلي " الأمثل من الموارد العربية .

تلك هي الترجمة الاقتصادية للنظرية القومية ، مع التجاوز عما لا يدخل من عناصر الوجود القومي في مضمون المشكلة الاقتصادية (الحاجات غير الاقتصادية ، وغير الحالة ، والموارد الحرة ... الخ) . ولنتجاوز ايضاً عن تقييم سابق للتجزئة فنفترض أحسن الفروض بالنسبة اليها : ثم النصر في معارك التحرر . ولا تبعية . ولا خطر من عودة الاستعمار . وفي ظل التحرر تكون كل الموارد المتاحة في الجزء المتحرر (الدولة الاقليمية) متاحة للشعب العربي فيه . وبتوالى تحرر الاجزاء الأخرى يتوالى تحرر أجزاء أخرى من الموارد لتصبح متاحة لجزء آخر من الشعب العربي ، وبتحرر كافة أجزاء الأمة العربية تصبح كافة الموارد المتاحة فيها متاحة للشعب العربي . لو تم كل هذا – ولو بسلسلة من المعجزات – سيكون اول ما هو جدير بالملاحظة هو ان الموارد المتاحة في الأمة العربية هي هي بذاتها الموارد المتاحة في الأجزاء ثم تبدأ مرحلة الانتاج ، لنصل بذات الموارد الى الناتج الكلي . من هذه الملحوظة الأولى – ومن اجل تبسيط الحديث – نريد ان نعقد المقارنة . المقارنة بين الناتج الكلي لذات عناصر الانتاج في ظل الوحدة وفي ظل التجزئة .

مع ثبات باقي عناصر الانتاج تصبح زيادة الناتج الكلي متوقفة على " فنية الانتاج " (تقسيم العمل، واستخدام ادوات الانتاج الحديثة ، والخبرة العلمية، و المهارة ، والتنظيم ... الخ) . ولكي نستطيع أن نعقد المقارنة بين التجزئة والوحدة لا بد لنا من تثبيت عنصر فنية الانتاج ايضاً ، فنفترض ان فنية الانتاج في كل جزء من الأمة العربية قد وصلت درجة من الكفاءة تحقق بها " الناتج الحدي " لعناصر الانتاج المتاحة للشعب العربي فيه ، وبالتالي حقق كل جزء الناتج الكلي الأمثل بالنسبة الى موارده . ولنتذكر أن كل هذه فروض مجردة ولكنها فروض لازمة لبيان الآثار الخاصة بعنصر واحد من العوامل التي تؤثر في الناتج الكلي . ففي الواقع تتفاعل عناصر كثيرة وتساهم جميعاً في حصيلة الانتاج النهائية. وما يكون من قصور في أي عنصر سيكون ذا أثر سلبي في الناتج الكلي . ومن هنا افترضنا ان كافة العناصر ثابتة عند حد كفاءتها الامثل حتى نستطيع ان نعرف الآثار التي يحدثها العامل الذى نبحثه : " التجزئة . ثم نسأل : اذا تحققت كل هذه الفروض فهل يكون " مجموع " الناتج الكلي في الدول العربية مساوياً للناتج الكلي فيما لو كان الانتاج يتم في ظل دولة الوحدة ؟ ...

والاجابة : لا . فمن ذات عناصر الانتاج وبأقصى قدر من الكفاءة الفنية يزيد الناتج الكلي في ظل الوحدة عنه في ظل التجزئة . لماذا ؟ ... من أين يجيء الفرق ؟..

لنعرف أولاً القوانين التي تضبط حركة الانتاج والتي تسمى " قوانين الغلة " . تقول أن أية زيادة في عناصر الانتاج كلها ، أو بعضها ، تؤدي الى زيادة الناتج الكلي بنسبة اكبر في مرحلة اولى (قانون الغلة المتزايدة) ثم تصبح نسبة الزيادة في الناتج الكلي مساوية لنسب الزيادة في عناصر الانتاج في مرحلة تالية (قانون الغلة الثابتة) . ثم يبدأ مرحلة ثالثة تقل نسبه الزيادة في الناتج الكلي عن نسبة الزيادة ني عناصر الانتاج ويطرد تناقصها الى ان تصبح " صفراً " . أي تصبح الزيادة الاخيرة في عناصر الانتاج، ومن باب أولى أية زيادة أخرى ، بدون غلة ، تصبح عناصر " مبددة " (قانون الغلة المتناقصة) . هذا بالنسبة الى الناتج الكلي . ومرجعه في زيادته أو في ثباته أو في نقصه الى اقتراب كل عنصر من عناصر الانتاج من " ناتجه الحدى " . ففي ظروف الاستخدام الامثل لعناصر الانتاج يرتفع ناتجها الحدى فيتزايد الناتج الكلي ، وعندما تصل الى " الناتج الحدى " يثبت الناتج الكلي، لتبدأ العناصر المضافة بعد هذا في الابتعاد عن الناتج الحدي حتى تصل الى درجة الصفر . ومؤدي هذا ان تلك العناصر تكون مستخدمة استخداماً ناقصاً ، ثم اكثر نقصاً ، الى أن تصبح غير منتجة أصلاً بمعنى أنها لو سحبت من عملية الانتاج لما تأثر الناتج الكلي . وعلى هذا يكون الاستخدام الأمثل لعناصر الانتاج هو ما يصل بكل عنصر الى ناتجه الحدي من ناحية ، ثم الحيلولة – من ناحية أخرى – دون دخول الانتاج مرحلة الغلة المتناقصة . أي الحيلولة دون تبديد عناصر الانتاج المتاحة . ويكون هذا بالتحكم المستمر في عناصر الانتاج أو في كيفية استخدامها .

ذلك لأنه للحصول على " وحدة " معينة من المنتج في فترة زمانية معينة (دالة الانتاج) يقتضي الأمر – كما عرفنا – " التأليف " بين عناصر متعددة بنسب مختارة . واول وسيلة لزيادة الناتج الكلي (استخدام قانون الغلة المتزايدة) هي زيادة جميع عناصر الانتاج بنسبها المختارة فيزيد الناتج الكلي بقدر ما زدنا من عناصره . ولكن عند حد معين يبدأ قانون الغلة المتزايدة في فعاليته ، فتكون نسبة الزيادة في الناتج الكلي أكبر من نسبة الزيادة في عناصر الانتاج أي نصل إلى ما يعرف " بالانتاج الكبير " . وفي " الانتاج الكبير " يرتفع الناتج الحدي لعناصر الانتاج وبالتالي يزيد الناتج الكلي لذات العناصر . ويرجع هذا الى ما يسمى " وفورات الانتاج الكبير " وهي " وفورات داخلية " تنتج عما يسمح به الانتاج الكبير من تقسيم أفضل للعمل يرفع مقدرته الانتاجية واستخدام أفضل لأدوات الانتاج الحديثة وتنظيم أفضل للإدارة . ثم " وفرات خارجية "

تنتج عما يسمح به " الانتاج الكبير " من ربط عدة فروع انتاج متخصصة في خط انتاجي واحد يخدم بعضها فيه بعضاً وتتكامل فيه عناصر الانتاج المتاحة في كافة الفروع على وجه يوفر العناصر المشتركة ، فلا تتكرر في كل فرع ، ويرؤمن لكل فرع ما يلزمه من مواد خام او منتجلت نصف مصنوعة او مصنوعة تقوم بها فروع الانتاج الأخرى طبقاً للانماط المطلوبة فيطرد الانتاج بأكبر كفاءة ممكنة . وواضح ان " الانتاج الكبير " يتوقف على حجم الموارد الاقتصادية المتاحة (عرض الموارد) .

هذه نقطة أولى .

ومنها تبين انه مع افتراض الاستخدام الكامل لكل موارد الانتاج المتاحة في كل جزء من الوطن العربي وبأرقى كفاءة فنية ، تبقى أغلب الدول العربية محرومة ، بحكم حجم الموارد المتاحة فيها ، من الاستفادة من وفورات الانتاج الكبير إذ أن " بنيتها الاقتصادية " لا تسمح بالانتاج الكبير . ومؤدى هذا انها حتى إذا وصلت من الكفاءة الانتاجية ما يحقق الناتج الحدي لعناصر الانتاج فيها ، فإن هذا الناتج الحدي سيكون أقل من الناتج الحدي لذات العناصر لو كان الانتاج يتم في ظل الوحدة . إذ في ظل الوحدة تصبح عناصر الانتاج تلك أجزاء في " بنية اقتصادية " أكبر تسمح بالانتاج الكبير فيرتفع نتاجها الحدي وبالتالي يرتفع ناتجها الكلي . لأن حجم الموارد المتاحة (عرض الموارد) في ظل الوحدة سيكون أكبر بكثير من حجمها في كل جزء على حدة . مع ملاحظة أن هذا الحجم الكبير سيكون متاحاً (معروضاً) لاستخدامه بالنسبة لأي جزء من الأمة العربية . فالوحدة هنا لا تسلب أي جزء من الأمة العربية شيئاً من موارده المتاحة فيه ، ولا تنتقص من بنيته الاقتصادية شيئاً ، بل تضيف الى موارده موارد أخرى تصبح متاحة للشعب العربي فيه ، وتضاعف من بنيته الاقتصادية . ويتم هذا بالنسبة الى الاجزاء جميعاً ، وفيها جميعاً يزيد الناتج الكلي بقدر ما زاد في عرض الموارد . وتكون الحصيلة النهائية زيادة في الناتج الكلي لذات عتاصر الانتاج في ظل الوحدة عنه في ظل التجزئة . هذا الفرق بين الناتج الكلي في ظل التجزئة والناتج الكلي في ظل الوحدة ، لذات عناصر الانتاج وبأرقى قدر من الكفاءة في الدول العربية هو " بعض " ما تسلبه التجزئة من الشعب العربي في تلك الدول فتنتقص من مقدرته على التقدم الاجتماعي بقدر ما تسلب . نقول " بعض " ما تسلب إذ ان تلك ليست إلا نقطة أولى . قد لا تنطبق على واحدة أو اخرى من الدول العربية " الكبيرة " حيث يمكن أن تقوم مشروعات الانتاج الكبير نسبياً .

فلننتقل اذن الى النقطة الثانية .

هنا لا يتم استخدام قانون الغلة المتزايدة عن طريق زيادة عناصر الانتاج جميعاً بنسبها المختارة ، وانما يتم عن طريق زيادة بعض عناصر الانتاج مع ثبات بعضها . في هذه الحالة تكون الزيادة في الناتج الكلي منوطة بالعناصر " المتغيرة " . وكل عنصر يضاف يصبح عنصراً ثابتاً الى ان يصل الى ناتجه الحدي وتبدأ مرحلة تناقص الناتج الكلي إلا اذا امكن اضافة عناصر متغيرة جديدة . وترجع فعالية قانون الغلة المتزايدة في هذه الحالة الا ما يسمى " تضافر " عناصر الانتاج ، بمعنى ان تزايد الناتج الكلي لا يرجع الى مجرد الزيادة في العناصر المتغيرة ، بل يرجع الى كل عناصر الانتاج الثابتة منها والمتغيرة. وهو ما يعني ان " الناتج الحدي " لذات العناصر الثابتة يرتفع مع تغير العناصر الاخرى . ومرجع هذا الى انه طبقاً " لحتمية القوانين التي تضبط الاشياء " و " التأثير المتبادل فيما بينها " يتوقف الناتج الحدي من كل عنصر على نوع العناصر الاخرى . وهو لا يعطي ، مهما تكن الكفاءة الفنية ، اقصى ناتج حدي إلا في نطاق تفاعل مع عناصر اخرى معينة او قابلة للتعيين . ويكون الاستخدام الامثل لكل عنصر هو " التأليف " بينه وبين تلك العناصر التي تتيح له ان يصل الى أقصى ناتج حدي تسمح به قوانينه النوعية. كيف يمكن الوصول الى هذا ؟.. بان يكون اكبر قدر من العناصر البديلة متاحاً . وهي بديلة بمعنى انه يمكن ان يحل بعضها محل بعض . ولكن عناصر الانتاج - وهذه احدى حقائق علم الاقتصاد- لا تكون بدائل كاملة فإن كفاءة كل منها تختلف عن الآخر ويسمى ذلك " الميزة النسبية ". ويكون الناتج الحدي لأي عنصر متوقفاً على تأليفه مع اكفأ العناصر البديلة . وهذا يتوقف بدوره على تنوع الموارد المتاحة (مرونة عرض الموارد) . وهكذا نعرف ان الاستخدام المستمر لقانون الغلة المتزايدة والحيلولة دون الخضوع لقانون الغلة المتناقصة لا يتوقف على حجم الموارد ، فحسب بل يتوقف ايضاً على مرونة عرضها ، أي عدم وجود مواقع تحول دون استخدامها على الوجه الذي يتفق مع ميزتها النسبية.

ومنه نتبين انه مهما تكن الموارد المتاحة في اية دولة عربية متنوعة فانها اقل مرونة منها في ظل الوحدة . وفي ظل الوحدة حيث تكون ذات الموارد المتاحة في الأجزاء، ولكن كلها معاً، متاحة كاضافات وبدائل لعناصر الانتاج في كل جزء يصبح عرض الموارد بالنسبة الى كل جزء اكثر مرونة. وتؤدي هذه المرونة لا الى استخدام الموارد ، التي كانت " خارجية " ثم اصبحت متاحة، في الظروف التي تتفق مع ميزتها النسبية ، فقط ، بل ايضاً الى تحقيق ظروف الانتاج التي تتفق مع الميزة النسبية لذات الموارد" الداخلية " في كل جزء . وبالتالي ترفع الناتج الحدي لعناصر الانتاج الثابتة في الأجزاء من ناحية والناتج الحدي لعناصر الانتاج المتغيرة من ناحية اخرى . بالوحدة

- هنا ايضاً- لا تسلب عناصر الانتاج في أي جزء من الأمة العربية شيئاً من ميزاتها النسبية، ولا تنتقص من كفاءتها الانتاجية، بل تضيف اليها ما يحقق ميزتها النسبية ويرفع من كفاءتها . ويتم هذا بالنسبة الىعناصر الانتاج في الاجزاء جميعاً . وفيها جميعاً يزيد الناتج الكلي بقدر ما تزيد مرونة عرض الموارد . وتكون الحصيلة النهائية زيادة الناتج الكلي في ظل الوحدة ، لذات عناصر الانتاج، عنه في ظل التجزئة. هذا الفرق بين الناتج الكلي في ظل التجزئة والناتج الكلي في ظل الوحدة ، لذات عناصر الانتاج وبأرقى قدر من الكفاءة في الدول العربية، هو " بعض آخر " مما تسلبه " التجزئة من الشعب العربي في تلك الدول فتنتقص من مقدرته على التقدم الاجتماعي بقدر ماتسلب .

كانت غاية هذه الفروض المجردة ان تثبت الاثر السالب للتجزئة حتى عندما تصل كل دولة عربية إلى أقصى درجة من التقدم ، لترى باكبر قدر من الوضوح ، انه طبقاً لقوانين حتمية، موضوعية ، يمكن اكتشافها واستخدامها ولا يجدي تجاهلها شيئاً ، تمثل التجزئة ذاتها ، وبدون تدخل أي عامل اخر، مشكلة تخلف في الامة العربية - فهي تسلب الشعب العربي بعض مقدرته على أن يتقدم بقدر ما هو متاح في أمته من امكانيات بشرية ومادية. وهي تسلبه في كل جزء من الأمة العربية مهما تكن الامكانيات البشرية والمادية المتاحة في ذلك الجزء ، أي حتى لو تفجر البترول في كل شبر من الأرض العربية... إذا كان البترول هو الذي يداعب احلام الاقليميين . ففي هذه الحالة أيضاً يبقى عائد البترول في ظل الوحدة أكبر من مجموع عائده في الأجزاء الاقليمية . ويمكننا أن نقول الشيء ذاته عن عائد استثمار الأموال ، وعائد زراعة الأرض ، و عائد استخراج المعادن ، وعائد الصناعة، وعائد النقل،.. الخ، إذ أن تلك قوانين تحكم حركة الإنتاج أياً كان موضوع الانتاج .

من حقنا الان أن نعود إلى الواقع العربي في هذا النصف الثاني من القرن العشرين لنرى كيف أن التجزئة لا تحول دون بلوغ عناصر الانتاج أقصى ناتجها الحدي بل انها تبدد الموارد المتاحة وتحول دون استخدامها اصلاً . انها تحول قدراً كبيراً من الامكانيات البشرية والمادية المتاحة في الأمة العربية الى امكانيات " عاطلة " . وحتى لا تحول الحديث عن " نظرية الثورة العربية " الى حديث في الاقتصاد السياسي . سنضرب لهذا التبديد مثلاً من عنصر " العمل " وحده لنرى كيف ان التجزئة تكاد تحول نصف الشعب العربي العامل الى عاطلين ، او أنها تحولهم فعلاً ، فتشل مقدرة الشعب العربي على التقدم بقدر ما تسببه من " بطالة " .

٤٨ – التجزئة والبطالة :

نفترض البطالة ابتداء المقدرة الذاتية على العمل فهي لا تقوم بالنسبة إلى الأطفال والشيوخ والعجزة . ثم يختلف الرأي في تعريف البطالة فيما بين القادرين على العمل والدارج في أدب الاقتصاد السياسي التقليدي أن البطالة هي عدم العمل مع الرغبة فيه ليستبعدوا من العاطلين أولئك الذين لا يرغبون في العمل أصلا . وواضح انهم ، في هذا، يربطون العمل بالاجر لأن الذين لا يرغبون في العمل هم الذين تتوافر لديهم المقدرة على الانفاق بدون أن يعملوا أي الاغنياء بمواردهم عن الاجر . وربط العمل بالأجر يضيف إلى العاطلين ربات البيوت وأفراد العائلة الذين يعملون في أو يساعدون آباءهم بدون أن يتقاضوا أجوراً . وهو خطأ يتضح عندما يريد رب العائلة أو ربة البيت أن يقوم أخرون بما تقوم به ربة البيت أو أفراد العائلة . عندئذ سيتقاضى من يحلون محلهم في ذات الاعمال أجوراً مقابل ما يعملون.. هو اذن عمل انما يختلف مقابله تبعاً لما إذا كان القائم به فرد من العائلة ام فرد من خارجها . يتقاضى الغريب أجره نقداً ثم ينصرف، أما أفراد العائلة فيعود اليهم بالمشاركة في الدخل وتبادل الخدمات والتضامن والامن في رحلة الحياة الطويلة، فهم ليسوا عاطلين .

والواقع من الأمر أن البطالة ليست وثيقة الصلة بالعمل من حيث هو جهد مبذول كما يبدو من ظاهر الأمور. إذ أن كل الناس يعملون ، في مجال أو اخر ، على وجه أو اخر ، لتحقيق غاية أو اخرى ، يبذل الناس جهوداً غير مقطوعة ، ذهنية أو يدوية ، ولا يستطيعون أن يفعلوا غيرهذا بحكم قوانينهم النوعية (فقرة ١٨). ومن هنا نستطيع أن نقول أنه إذا كانت البطالة هي التوقف عن العمل الذهني أو اليدوي فلا يوجد على الأرض عاطلون ، إلا العاجزون عجزاً كلياً ، وهم قلة نادرة.

إنما يصبح للبطالة مفهوم عندما يكون العمل هو " الجهد المبذول في الانتاج الاقتصادي ، مع ملاحظة أن الانتاج هو تحويل الموارد المتاحة الى منتجات مطلوبة لاشباع حاجات قائمة . وأن المنتجات قد تكون منتجات مادية أو ثقافية أو خدمات تصل بها المنتجات الى من هو في حاجة إليها . فالعمل على هذا الوجه هو مساهمة بالجهد البشري في " المشكلة الاقتصادية " التي تثيرها الندرة . وبهذا يدخل العمل عنصراً في عملية الانتاج . وتكون البطالة هي خروج العمل من عملية الانتاج فترات من السنة (البطالة الموسمية) أو عند أزمات الكساد (البطالة الدورية) أو عند تغيير اسلوب الانتاج (البطالة الفنية) أو امكانية خروجه بدون أن يتأثر الانتاج (البطالة المقنعة) . وعلى هذا

الوجه يقسمون البطالة الى أنواع في كتب الاقتصاد السياسي . وهو تقسيم لا يفيدنا كثيراً في معرفة العلاقة بين التجزئة والبطالة في الوطن العربي . فالبطالة الدورية ظاهرة مرتبطة بدرجة متقدمة من النمو الرأسمالي والرأسمالية في الوطن العربي ليست نامية الى حد ان تفرز أزماتها . وما تسببه الازمات الدورية قي النظام الرأسمالي العالمي من بطالة في بعض الاقطار العربية ليس ظاهرة عربية إنما هي أثر من آثار التبعية الاقتصادية للقوى الرأسمالية الاجنبية. أما البطالة الفنية التي تنتج عن تطور أدوات الانتاج على وجه يستغني فيه الانتاج عن بعض قوة العمل ، أو تطورها بمعدل من السرعة والاتساع يحول بين بعض العاملين وبين اكتساب المهارة اللازمة للعمل عليها فلا وجود لها في الوطن العربي حيث ما تزال أدوات الانتاج البدائية مستعملة وحيث لا يتوافر في الدول العربية فائض اقتصادي يخصص لتطويرصناعة أدوات الانتاج أو لشراء المستحدث منها فلا تغير أدوات الانتاج فيها إلا عندما تستهلك- أما البطالة الموسمية التي يقال أنها لصيقة بالانتاج الزراعي تبعا لمواسم الزرع والحصاد فليس مرجعها إلا أنها " نوع " خاص من البطالة بل الى أننا- في الزراعة- نحدد الفترة الزمانية التي تتخذها مقياساً لدالة الانتاج بعام كامل فيبدو الناس أنهم عاملون بعض العام وعاطلون بعضه الاخر- في حين أننا لو طبقنا هذا المقياس على فروع الانتاج الاخرى لوجدنا ما يسمى البطالة الموسمية غير مقصورة على الزراعة . ففي مجالات الصيد، و المباني، والسياحة، والصناعات القائمة عليها كحلج القطن وتعبئة التمر، وعصر الزيتون والنقل، والفنادق... تقوم البطالة الموسمية بهذا المعنى . بل إنها قائمة حتى في مجالات الانتاج المستمرة بالنسبة لقطاع من العاملين يكفون عن العمل فترة كل عام وأن كانوا يتقاضون اجورهم (الاجازات). تبقى البطالة المقنعة وهي - فيما نرى- واحدة من حالتين تتحقق فيهما البطالة : البطالة الظاهرة وا لبطالة المقنعة .

أما البطالة الظاهرة فظاهر أمرها . انها عدم القيام بأي عمل منتج مع المقدرة عليه . ويرجع هذا النوع من البطالة لسببين كثيراً ما يتفاعلان ويغذي أحدهما الآخر: عدم وجود مجاال للعمل المنتج (فرص عمل) أو توافر موارد للانفاق بدون عمل . في الحالة الاولى يلجأ القادرون على العمل الى الحصول على موارد للانفاق عن طريق العمل غير المنتج : السرقة، والنصب والشحاذة ، والقوادة ، والمقامرة، والدعارة ... الخ . وفي الحالة الثانية يتحول القادرون على العمل الى قوة استهلاكية فينفقون أموالهم في الاشباع المباشر لحاجاتهم عن طريق شراء السلع التي أنتجها غيرهم . ولما كانوا عاطلين فإن كل وقتهم وجهدهم يكون مبذولا في اشباع رغباتهم . ومن هنا يلتف حولهم العاطلون لأنهم لا يجدون عملاً ليحصلوا منهم علىموارد انفاقهم بسرقتهم

أو النصب عليهم أو التسول منهم أو المقامرة معهم أو اشباع رغباتهم . فى الدعارة مباشرة أو عن طريق " التوريد " ... ويكاد يكون من القوانين الاجتماعية أنه حيث توجد البطالة لانعدام فرص العمل توجد الجرائم (العمل غير المنتج) ، وحيث توجد البطالة لانعدام الحاجة الى العمل يوجد المجرمون والضحايا معاً.

والمثال الحي لهذا النوع من البطالة هو بعض الدول والدويلات العربية التي تعتمد في دخلها على عائد البترول وتحول بنياتها الاقتصادية بدون استثماره في مشروعات انتاجية . هنا يعمل نفر قليل أعمالاً منتجة ، كثيراً ما يكون من الوافدين اليها من خارجها ، بينما تظل البقية من الناس مستغنية عن العمل طوال الوقت (بطالة كاملة) أو اكثره (بطالة ناقصة) اتكالاً على الأموال النقدية التي توزع عليها من عائد البترول على أسس عائلية او عشائرية أو قبلية او إدارية . ويكفي عائد البترول في بعض الحالات في بعض الحالات التي تحول الشعب كله الى جماعة من العاطلين المستهلكين لما ينتجه غيرهم. ان البطالة هناك مختفية تحت ركام الرفاهية الاستهلاكية . وأسباب التخلف ما تزال قائمة وراء جبال السلع المستوردة . وهناك نلتقي بأولى علاقات التجزئة بالبطالة . ففي تلك الدويلات يمثل عائد البترول دخلاً نقدياً يتجاوز بكثير طاقة البنية الاقتصادية على الاستثمار. ولما كان رأس المال النقدي عنصراً من عناصر الانتاج فهو يخضع لقوانين الغلة التي عرفناها . فع ثبات حجم الموارد المادية والبشرية، وهي ضئيلة هناك ، تصبح كمية الانفاق المنتج ضئيلة و يصبح ثمة فائض نقدي كبير متاح فيها. ولما كانت التجزئة تقيم حواجز سياسية و اقتصادية وقانونية تحول دون استثمار ذلك الفائض في مشروعات الانتاج في باقي أجزاء الامة العربية فيكون متاحاً إما للاقراض وإما للاستهلاك . اما عن الاقراض فحصيلته النهائية هي زيادة الفائض النقدي بقدر ما يضاف من فوائد الى القروض، فيعود راس المال وفوائده معاً ليصبحا متاحين للوجه الوحيد الباقي ، الاستهلاك . ومع تضاعف موارد الانفاق بدون عمل تتضاعف البطالة الظاهرة بنوعيها ويتحول قطاع نامي من القادرين على العمل الى قطاع من العاطلين السفهاء تحيط بهم قطاعات نامية من اللصوص والنصابين والمتسولين والمقامرين والقوادين... الخ. اننا لا ندافع هنا عن الفضيل ولكن نكتشف العلاقة بين التجزئة والبطالة، فاذا كنا قد اكتشفنا ان ثمة علاقة بين التجزئة والبطالة التي هي بؤرة الرذائل جميعاً فان على الذين تهمهم الفضيلة ان يدركوا ان الوحدة هي الحل لمشكلة التجزئة . ويبقى ان يدرك الذين يرون الاموال العربية يبددها العاطلون ان الوحدة لا تسلب الشعب العربي في دول البترول شيئاً . انها اذ تتيح للاموال فرص الاستثمار المنتج تحول العاطلين في تلك الدول الى منتجين .

ان تكن البطالة الظاهرة تحرم الشعب العربي من بعض امكاناته البشرية فتنتقص من مقدرته على التقدم الاجتماعي بقدر ما يتبدد من قوة العمل في هذه البطالة ، فان ذلك قدر- على اي حال – محدود . وانما الذي يفتك بقوة " العمل " العربي ويكاد يشل مقدرة الشعب العربي على التقدم الاجتماعي المتناسب مع " عرض العمل " في الامة العربية ، هو البطالة المقنعة .

ولكل ندرك مدى خطورة البطالة المقنعة في الوطن العربي وعلاقتها الوثيقة بالتجزئة ، ينبغي أن نتذكر أن " العمل " من حيث هر عنصر من عناصر الانتاج في يخضع ناتجه للقوانين الثلاثة التي عرفنا. قانون الغلة المتزايدة حيث تؤدي زيادة عدد العاملين الى تزايد الناتج الكلي . ثم قانون الغلة الثابتة حيث تؤدي نسبة الزيادة في عدد العاملين إلى نسبة مساوية لها في الناتج الكلي . ثم قانون الغلة المتناقصة حيث تتناقص نسبة الزيادة في الناتج الكلي مع كل عامل جديد الى أن تصبح صفراً . أي أن يصبح العامل الاخير، وكل عامل آخر، عاملا غير منتج وان كان يتقاضى أجراً . كل هذا مع ثبات باقي عناصر الانتاج . وتبدأ البطالة المقنعة في الظهور ابتداء من دخول الانتاج مرحلة الغلة المتناقصة. فالعاملون عندئذ إما انهم لا ينتجون انتاجاً متكافئاً مع مقدرتهم (بطالة ناقصة) أو أنهم لا ينتجون أصلا (بطالة كاملة) مع انهم يعملون طوال النهار ويتقاضون أجوراً عن عملهم غير المنتج. وتقوم هذه البطالة في حالتين . الحالة الاولى زيادة عرض العمل عن الطلب الفعلي (فرص العمل المتاحة). والحالة الثانية انعدام الميزة النسبية المتفقة مع فرص العمل المتاحة . والميزة النسبية (المهارة) تلعب دوراً خطيراً في الناتج الحدي للعمل .

اما عن الحالة الاولى فهي من علامات المميزة للبلاد المتخلفة اقتصادياً كثيفة السكان . حيث تكون الزراعة هي المجال الوحيد او الرئيسي للعمل المنتج . وفي الزراعة يعمل الفلاحون ساعات غير محدودة اعمالاً غير منتجة. واذا أخذنا السنة الزراعية مقياساً نجد انهم بحكم موسمية الزراعة يبقون عاطلين فترات زمانية متصلة (البطالة الموسمية) . بحيث يمكن ان تسحب من مجال الانتاج الزراعي نسبة كبيرة من الفلاحين بدون ان ينخفض الناتج الكلي للزراعة . وقد قدر مكتب العمل الدولي- بعد الحرب الاوربية الثانية- انه لو سحب " نصف " المشتغلين بالزراعة في مصر لما انحفض الناتج الكلي للزراعة فيها. ومؤدى هذا ان نصف الفلاحين في مصر كان في حالة بطالة بالرغم من علمهم الدائب في الزراعة. ومع هذ فإن البطالة المقنعة غير مقصورة على الزراعة . ففي كل الحرف الصغيرة التي تعمل بها نسبة كبيرة من العاملين تختفي البطالة المقنعة وراء الجهد المبذول في نشاطات تافهة الانتاج يقوم بها بشر قادرون على العمل المنتج . وعندما نرى في شوارع المدن زحاماً من البائعين الجائلين ، وماسحي الاحذية، وحاملي اوراق "

اليانصيب "، وحراس السيارات، نتعرف فيهم على جيوش العاطلين النازحين من الارياف الى المدينة هرباً من البطالة الظاهرة الى البطالة المقنعة . وكل ساعة يقضيها عاطل على مقهى ستكون دلالة على ساعة عمل مبددة . ثم نصعد من الشوارع الى تلك المباني المزدحمة بموظفي الحكومة . وفي موظفي الحكومة تقوم البطالة المقنعة باوراق البيروقراطية . وتبدو هذه البطالة واضحة في الدول العربية التي تحاول ان تتحمل مسؤولية البطالة الظاهرة بتشغيل كل القادرين على العمل. هناك يضاف كل عام الى موظفي الدولة عشرات الالوف من الذين يتخرجون في معاهد التعليم . أو يضاف الى فرص العمل المتاحة في استصلاح الاراضي او الصناعات الناشئة مئات الألوف من الوافدين من الأرياف هرباً من البطالة الظاهرة . ان تشغيل كل هؤلاء هدف في ذاته في أية دولة تتصدى لمسؤولية اتاحة فرصة عمل لكل عامل . وهو لا يقدم عاطلين جدداً ولكن يكشف عن عمق الخلل في البنية الاقتصادية بين عرض العمل والطلب الفعلي عليه . وعندما نرى ان دولة جادة في اتاحة فرص عمل للقادرين عليه تتحول ببطء او بسرعة الى دولة " بيروقراطية " تزدحم مكتبها بموظفين لا يعملون شيئاً الا البقاء في مكاتبهم وتعطيل العاملين لأن ليس ثمة شيء يعملونه الا قبض مرتباتهم ، أو نرى عدد العاملين في المؤسسات الانتاجية يتضاعف بدون توسعات مقابلة ، ونجد ان السباق الرهيب بين انشاء المصانع وخلق فرص عمل جديدة وبين عرض العمل محسوم لمصالح البطالة المقنعة ، ندرك امرين أولهما : ان البطالة المقنعة تتزايد سنة بعد سنة بالرغم مما يبدو من زحمة العاملين في مواقع العمل، وتزايد حجم الاجور التي يتقاضونها . بل ان هذه الزحمة المتزايدة هي المؤشر الى ان البطالة المقنعة متزايدة . الثاني : ان الدولة في مأزق الاختيار بين البطالة المقنعة والبطالة الظاهرة. اما ان تدفع الاجور لمن لا ينتجون فعلاً (بطالة مقنعة) او ان تتركهم لا ينتجون ولا يتقاضون اجوراً (بطالة ظاهرة) . فالبطالة في الحالتين متحققة مما يدل على ان توظيف العاطلين بدون ان ينتجوا او عدم توظيفهم لا يحل مشكلة البطالة. فاذا اضيف الى كل هذا السيل المنهمر من المواليد الجدد والخريجين الجدد والهجرة الداخلية المستمرة من الريف الى المدن يبين لنا ولكل الفلاحين والعمال والحرفيين والبائعين الجائلين والمؤهلين المركونين في المكاتب، ولكل الامهات والاباء الفرحين بابنائهم القلقين على مستقبلهم ، وللطلبة الذين يتطلعون الى استثمار معرفتهم العملية في عمل منتج ، ان الشعب العربي العامل على وشك الاختناق في قوقعة التجزئة. وانهم- اعجبهم الأمر ام لم يعجبهم - عاطلون بالرغم من كل ما يعلمون وبالرغم من الاجور التي يتقاضونها ، والناشؤون منهم والمواليد الجدد لا ينتظرهم شيء في نهاية الطريق سوى البطالة المقنحة ولو كانت تنتظرهم الوظائف والاجور. إذ حيث يكون عرض العمل اكثر من الطلب عليه لا يكون امام القادرين على العمل الا ان يختارو بين البطالة الظاهرة او

البطالة المقنعة. و كلاهما اهدار لقوة العمل العربي ولا حل لكل هذا الا بالوحدة . ان الوحدة لا تسلب الشعب العربي الذي يزيد عرض العمل فيه عن طلبه شيئاً سوى البطالة . وهي تقدم لكل العاطلين العمل المنتج في وطنهم العربي الكبير. ان ذات قوة العمل المتاحة في الوطن العربي تستطيع ان تنتج في ظل الوحدة اضعاف ما تنتجه دولتها الاقليمية . وهكذا تؤدي التجزئة في الدول العربية التي يزيد فيها عرض العمل عن طلبه الى حرمان الشعب العربي من قدر فائق من قوة العمل فتسلب من مقدرة الشعب العربي على التقدم الاجتماعي بقدر ما تحرمه.

وإذا كان الاقليميون يحسبون أن العلاقة بين التجزئة والبطالة المقنعة غير قائمة إلا في الدول العربية كثيفة السكان فإنهم مخطئون .

ان البطالة المقنعة في الدول العربية الأقل كثافة في السكان اكثر تبديداً لعناصر الانتاج منها في الدول كثيفة السكان . ذلك لأن الناتج الحدي لعنصر العمل لا يتوقف على العرض وحده ، بل يتوقف- ربما بدرجة اكبر- على الميزة النسبية (المهارة) . وعندما يكون عرض العمل قليلاً بالنسبة الى طلبه ترتفع الأجور. فيتجه العمل الى فروع الانتاج التي تدفع أعلى معدل من الأجور بصرف النظر عن الميزة النسبية في العمل ذاته . وتكون تلك الفروع مضطرة الى تشغيل عمال عاجزين عن الوصول بالانتاج الى مستواه الحدي ، جاءوا اليها- تحت اغراء الأجور- من فروع اخرى كانوا يحققون فيها الناتج الحدي. وهكذا يتجمع عرض العمل كله ، أو أغلبه، حول فروع محددة ومحدودة الانتاج، لا لأن العمل فيها اكثر انتاجاً، بل لأن الاجور فيها مرتفعة. فتتحقق " كثافة " عرض العمل حول تلك الفروع . ونحن نعرف ما تؤدي اليه هذه الكثافة من بطالة مقنعة. ولكن الأمر هنا يكون اكثر تبديداً لموارد الانتاج . لأن الكثافة التي اصطنعتها الاجور المرتفعة تكون- مع قلة عرض العمل أصلاً- على حساب فروع الانتاج الاخرى التي قد يصل الأمر بها الى التوقف عن الانتاج لانعدام العمل المعروض، تاركة الموارد المتاحة مهددة بدون استثمار.

هذا النوع من البطالة بآثاره المدمرة قائم على أوسع نطاق في أغلب الدول العربية يبدد طاقات الشعب العربي فيها ولا يفلت منها- تقريباً- إلا الشعب العربي في مصر. ففي كل الدول العربية التي حصلت فجأة على موارد البترول (العراق، الخليج، الجزيرة العربية، ليبيا)، أو على مشروعات انتاجية تركها أصحابها (الجزائر)، أو حيث عرض العمل ضئيل أصلاً (السودان)، أو حيث تجذب المؤسسات الرأسمالية الناس الى خدمتها في أعمال غير منتجة كالوساطة

والسمسرة والمقامرة والمضاربة (لبنان) تتجمع قوة العمل تجمعاً كثيفاً حول المصادر التي تدفع أعلى الأجور، تاركة موارد الانتاج الاخرى بدون استثمار. وتكاد بعض تلك الدول أن تكون عبارة عن مدينة أو اكثر لا نسبة بين كثافة السكان فيها وكثافتها خارج المدن . في وسط هذه الكثافة تقوم البطالة المقنعة بين الذين يتقاضون الاجور المرتفعة، وخارج المدن تمتد ملايين الأفدنة من الارض الخصيبة والمزارع المهجورة والمعادن المطمورة بدون استثمار لأنها لا تجد عنصر العمل اللازم لتحويل الموارد الى منتجات . ويبقى العاطلون في المدن مشغولون بإقامة المباني والملاهي والنقل والفنادق وتجارة السلع الاستهلاكية... الخ مع انه لو سحب ثلاثة ارباعهم من المدن لما تأثر الانتاج في الفرع الذي يعملون فيه او يلتفون من حوله. ويستوردون كل سلعة حتى الخضروات بينما وراءهم الارض الخصيبة ممتدة الى ما لانهاية ولكن عاطلة. ذلك لأن التجزئة تقيم حواجز سياسية واقتصادية وقانونية تحول دون ان يلتقي كل مورد بالعمل اللازم له كمياً ونوعياً . فتبدد البطالة المقنعة قدراً من كفاءة العمل المبذول في غير موضعه وتبدد الموارد التي لا تجد عملاً يبذل فيها . وتكون الحصيلة عجزالشعب العربي في كل دولة على ان يتقدم بقدر ما هو متاح فيه من بشر وموارد. ولا حل لمشكلة بطالة البشر وتبديد الموارد في الدول العربية ذات الكثافة المنخفضة في السكان إلا بالوحدة . ان الوحدة لن تسلب الشعب العربي في أي منها شيئاً . لن تسلبه فرص العمل المتاحة ولكنها تقدم العاملين لفرص العمل الضائعة.

وهكذا نرى ان الوحدة تعيد التوازن الى عرض العمل وطلبه في الأمة العربية كلها وفي كل جزء منها على حدة، فيجد كل عامل العمل الذي يتفق مع ميزته النسبية. وهو ما يعني ان كل عامل سيصل في ظل الوحدة، بذات الجهد الذي يبذله في ظل التجزئة، الى ناتج حدي اكثر ارتفاعاً . هذا الفرق بين الناتج الحدي لعنصر العمل في ظل التجزئة وناتجه الحدي في ظل الوحدة ، مع ثبات كافة عناصر الانتاج الاخرى، يمثل ما تبدده البطالة بالنسبة الى كل قادر على العمل في الوطن العربي . فلو افترضنا- للايضاح- ان نصف الشعب العربي، أي خمسين مليوناً ، هم وحدهم القادرون على العمل ، وان متوسط الفارق في الناتج الحدي لكل عامل يساوي ناتج ساعتي عمل يومياً ، لكان ما تبدده التجزئة من قوة العمل العربي مساوياً لناتج مائة مليوناً من ساعات العمل يومياً . أي ما يساوي ناتج عمل اثني عشر مليوناً من العاملين باعتبار يوم العمل ثماني ساعات . او لكانت التجزئة سبباً في بطالة ٢٥٪ من الشعب العربي العامل . وهو أمر يبدو مفزعاً .

إلا أن مبررات الفزع لم تنته بعد .

إذ أين تقوم تلك البطالة المفزعة ؟ ... في الأمة العربية المتخلفة أو النامية. حيث تمثل الزراعة المصدر الأساسي للانتاج . وحيث يكون حل المشكلات الاقتصادية فيها متوقفاً على إضافة مصادر أخرى للانتاج أهمها - كما هو معروف - الصناعة. والصناعة تحتاج الى أموال وفيرة للاستثمار وأدوات إنتاج حديثة، وتدريب طويل للبشر، وخبرات علمية، ومؤسسات للبحوث والتجارب ، ومعاهد لاعداد المتخصصين، وأهم من هذا فترة من الزمان " للانشاء " . وهي فترة بالغة الأهمية والخطورة في المجتمعات النامية. إذ خلالها لا يكون ثمة إنتاج صناعي أصلاً أو يكون الناتج الصناعي ناتجاً غير إقتصادي . فمن أين يمكن لمجتمع نام أن يحصل على رؤوس الأموال (النقدية والعينية) ليواجه متطلبات مرحلة الانشاء الصناعي؟. إنه السؤال المطروح بقوة على كل المجتمعات النامية والذي يمثل بالنسبة إليها أخطر مشكلات تخطي حاجز التخلف . مشكلة تكوين " فائض إقتصادي " يتاح للتنمية الصناعية. أي أن تحقيق من الانتاج من مواردها المتاحة ناتجاً كلياً بالغاً من التفوق درجة تسمح بتغطية الحاجات الاستهلاكية ثم يفيض منة ما يكفي للاستثمار في المشروعات الصناعية، والموارد المتاحة هنا- أساساً- هي الأرض المزروعة والقابلة للزراعة. فمع الحد من الاستهلاك يمكن استثمار الأرض الى أقصى كفاءة إنتاجية تسمح بتكوين فائض إقتصادي لمواجهة متطلبات الإنشاء الصناعى أو الجزء الأكبر منها. كما يمكن استثمار فائض العائد النقدي من الموارد الأخرى في تغطية باقي المتطلبات . وقد عرفنا من قبل كيف أن التجزئة لا تحول – فقط - دون استثمار الأرض العربية الى أقصى كفاءة إنتاجية بل إنها تحولها الى موارد مهجورة وعاطلة. كما انها تحول دون استثمار فائض العائد النقدي من الموارد الأخرى . (البترول والمعادن) في مشروعات إنتاجية وتحوله الى أموال استهلاكية . فهي تحول- على المستوى العربي كله، وفي كل جزء منه، دون تكوين فائض إقتصادي كاف لتخطي حاجز التخلف بدون حرمان مرهق للشعب العربي. انها- باختصار- تسلب الشعب العربي جزءاً كبيراً من مقدرته على تجاوز التخلف لانها تحرمه من الفائض الاقتصادي الذي يمثل أكبر قدر من هذه المقدرة . فلا يبقى أمام الشعب العربي- في ظل التجزئة إلا الاقتراض لمواجهة متطلبات التحول الصناعي . والاقتراض لا يحرم الشعب العربي من ثمار عمله طوال الفترة اللازمة لإنشاء المصانع وتشغيلها الى أن لي يصبح الانتاج فيها إقتصادياً فحسب بل تضيف إليها أيضاً فترة حرمان أخرى تمتد الى أن تسدد القروض وفوائدها. وهكذا يمكن- في ظل التجزئة- أن يبدأ التحول الصناعي ويفني جيل كامل من الشعب العربي حياته يعمل و يكدح وينتج ويشقى لسداد القروض وفوائدها بدون أن تتاح له فرصة الحياة الأفضل المتكافئة مع إنتاجه الفعلي . هذا بينما البطالة تبدد الأموال وتميت الأرض وتبقي على موارد الانتاج عاطلة . كل هذا إذا كانت التنمية

الصناعية عن طريق الافتراض لا تنطوي على تبعية إقتصادية . أما إذا انطوت فقد عدنا مرة أخرى لنلتقي بالعلاقة الوثيقة بين التجزئة والاستعمار أو العلاقة الوثيقة بين الوحدة والتحرر.

ونعود فنقول أن عنصر " العمل " ليس الا مثلا . وإننا نصل الى ذات النتيجة " السالبة " أياً ما كان عنصر الانتاج الذي نبحثه. ونصل إليها لو كان بحثنا منصباً على التوزيع أو الاستهلاك . في أي مجال نعمل ، وأياً ما كانت الغايات التي نريد أن نحققها، سنجد ذلك " الفرق " بين مقدرة الشعب العربي على تحقيق ما يريد في ظل التجزئة وبين مقدرته في ظل الوحدة . ويصدق هذا على كل جزء من الأمة العربية بدون إستثناء . ونتبين منه أن " واقع التجزئة " يحرم الشعب العربي " بعض مقدرته على التقدم الاجتماعي الممكن- موضوعياً- في ظل الوحدة . فنعرف أن التجزئة قيد يشل مقدرة الشعب العربي على التقدم الاجتماعي المتكافئ مع الإمكانيات البشرية والمادية المتاحة فعلاً في الأمة العربية. وهو ما يعني- قي التحليل الأخير- أن مستوى معيشة الشعب العربي في ظل التجزئة هو أدنى، وسيظل ، في كل الظروف وفي كل جزء من الأمة العربية، أدنى من مستوى معيشته في ظل الوحدة . وبالتالي تمثل الوحدة بالنسبة الى الشعب العربي، دائماً وفي كل جزء من الأمة العربية، حياة أفضل . أفضل بكثير من أية حياة يحققها في ظل التجزئة وفي أي جزء من الأمة العربية. ويكون من حقنا أن نقول، وأن نردد، وأن نتأكد فنؤكد ، أن الاقليمية فاشلة . لا فاشلة في أن تحقق للشعب العربي في الدول العربية أي تقدم إجتماعي، ولا حتى في تحقيق أفضل حياة تتفق مع بنيتها الاقتصادية، بل فاشلة في أن تحقق للشعب العربي في أية دولة عربية، من التقدم الاجتماعي والحياة الأفضل، ما يمكن- موضوعياً- أن يحققه الشعب العربي لنفسه في ظل الوحدة.

٤٨ — التعاون أم الوحدة ؟

بحكم الواقع الموضوعي لا يكف الاقليميون عن مواجهة متاعب الفشل في دولهم الاقليمية. إن خطواتهم متعثرة دائماً . فينقسمون الى طائفتين : الطائفة الأولى تنسب كل متاعبها الى العلاقات العربية وتحاول ما استطاعت، فكرياً وسياسياً وإقتصادياً ودعائياً .، أن تثبت أن الأمة العربية وهم غير موجود ، وأن الخضوع لهذا الوهم هو ما يجر دولهم الى تبديد بعض مواردها في غير المجالات التي ينبغي أن تسخر فيها. ويبلغ الأمر ببعضهم الى اعتبار " أممهم العريقة " ما تزال منذ أربعة عشر قرناً في قبضة " الغزو " العربي ، و قد يحلمون أحلاماً قريبة من أحلام الصهيونية : إسترداد أرضهم بحدودها التاريخية خالية من العرب. إنهم- ببساطة- يريدون أن يلغوا كل

التاريخ الحضاري الذي تطورت خلاله الشعوب طوال أربعة عشر قرناً ليعودوا الى شعوبيتهم البدائية الأولى . وعندما يواجهون بمشكلات التخلف والتنمية التي " تهم الناس أولاً ولا تحلها المتاجرة في البقايا الأثرية من التاريخ القديم ، لا يترددون لحظة في تقديم إحدى الدول الأوربية أو الأمريكية المتقدمة كبديل في التعامل عن الدول العربية. ولما كان إلغاء التاريخ مستحيلاً فإنا نعرف ان هذا " الإستدلال " هو- في النهاية- المقصود من وراء كل ما يقوله ويفعله هؤلاء الاقليميون . ولعلنا نذكر أن " مصر قطعة من أوربا " كانت شعار المرحلة التي تم فيها الاحتلال الأوربي لمصر. وأن عملاء الاستعمار الفرنسي في المشرق العربي . وفي المغرب أيضاً ، كانوا يرضعون التبعية من خلال علاقة البنوة بالوطن الأم " فرنسا " الفخورين بالحماية في أحضانها . والآن يقدم هؤلاء الأقليميون " بدائل " أخرى من أوربا أو أمريكا. هذه الطائفة واقعة نهائياً وكلياً في قبضة القوى الاستعمارية وهي الأداة التي تعمل ، واعية أو غير واعية، لخدمة مخططات الاستعمار الجديد في الوطن العربي . غير أننا يجب أن نقرر بحسم وبمنتهى الوضوح أن هذه الطائفة الأقليمية المرتدة تغذيها وتحالفها طائفة أخرى من أدعياء القومية العربية الذين يتوهمون أن الشعب العربي هو سلالة تلك الجماعات القبلية التي حملت راية الإسلام من الجزيرة العربية، أو أن الوطن العربي كان خالياً من البشر قبل أن يصبح وطناً عربياً ، أو أن الأمة العربية هي أول " مجتمع " ذو حضارة في هذا الجزء من العالم ، أو أن الحضارات القبلية والشعوبية السابقة على تكوين الأمة العربية قد اندثرت بدون أثر فلم تختلط وتتفاعل وتتطور لتكون هي ذاتها الحضارة العربية . هؤلاء يقعون في ذات الخطأ الذى يقع فيه أولئك إذ يضعون الأمة العربية والشعوب السابقه عليها في مواجهة زمانية واحدة بحيث لا يكون وجود أحدهما إلا نفياً لوجود الاخر. وكما يحاول أولئك- عبثاً- إلغاء أربعة عشر قرناً من التاريخ يحاول هؤلاء- عبثاً أيضاً - إلغاء عشرات القرون من التاريخ . وكلها أخطاء لأن التاريخ متصل . في هذا الفهم البدائي للأمة تبدو القومية قهراً وليست تطوراً ، وتبدو الوحدة سلباً وليست إضافة. وعندما تواجه هذه الطائفة " القومية " بمشكلات التخلف والتنمية التي تهم الناس أولاً ولا تحلها المتاجرة في الأمجاد التاريحية يقفون عاجزين . كأن الحياة كلها ستتوقف الى أن تتم الوحدة العربية. ولا تزيد هذه الطائفة عن أن تكون اداة تعمل، واعية أو غير واعية. لخدمة مخططات الاستعمار الجديد في الوطن العربي . وتقوم بينها وبين الطائفة الأولى تلك العلاقة الوثيقة بين الفعل الخاطيء ورد الفعل الخاطيء.

ثم تأتي الطائفة الثانية من الاقليميين . اولئك الذين يريدون حقاً ، ويعملون فعلاً ، على تجاوز التخلف في الدول العربية. فيتطلعون الى الموارد المتاحة في الوطن العربي خارج دولهم . ولما كانوا يرفضون الوحدة فإنهم يطرحون " التعاون " بين الدول العربية بديلاً عن الوحدة . ويقولون ،

أويمكن أن يقولوا، يكفي للتغلب على التخلف الذي تنسبه الى التجزئة ، تبادل الموارد وتبادل الخبرات وتبادل المنتجات والتسهيلات الائتمانية... الخ . ولا شك في أن التعاون بين الدول مثمر ومفيد بالنسبة الى كل الدول المتعاونة – بدون تبعية– سواء كان تعاوناً بين الدول العربية أم بين الدول كافة . ولكن التعاون هو عملية مبادلة لا يقدم أحد فيها شيئاً إلا مقابل شيء يأخذه . وهو لا يستطيع أن يقدم إلا من فائض عنده . ليس كل فائض عنده ولكن ذلك الجزء من الفائض الذي يستطيع الطرف الآخر ان يقدم من الفائض عنده مقابلاً له . ثم يسوى " الحساب " بعد كل فترة من الزمان (سنة عادة) . فإذا تأكد كل طرف أنه قد استرد المقابل الكامل لما قدم ثم زاد عليه تبدأ فترة تعاون جديدة ، وإلا، انفض التعاون . وهنا ترد اول ملحوظة على دعوة التعاون " العربي " .

لماذا يقصر الاقليميون هذا التعاون على الدول " العربية " وحدها ؟ .. لماذا لا تتعاون– مثلاً – العراق مع ايران ، وسورية مع تركيا، والجزائر مع فرنسا، والمغرب مع اسبانيا، والسودان مع الحبشة؟.. الخ. يقولون لأن الدول العربية دول " عربية "... ان " العروبة "، تجمعها جميعاً في رابطة " اخوة " . وهو كلام جميل ولكنه كلام انشائي يصلح للخطب الرنانة ولا يصلح لحل مشكلات التقدم الاجتماعي . اذ ما الذي تعنيه العروبة والاخوة اذا لم تكن تعني الانتماء الى مجتمع واحد ؟ .. وما الذي يعنيه الانتماء الى مجتمع واحد اذا لم يكن يعني وحدة المشكلات الاجتماعية فيه؟.. وما الذي تعنيه وحدة المشكلات الاجتماعية اذا لم تكن تعني وحدة حلولها ؟ . وما الذي تعنيه وحدة حلولها اذا لم تكن تعني وحدة أداة حلها؟.. وما الذي تعنيه وحدة أداة حلها اذا لم تكن تعني الوحدة السياسية؟.. ان " العروبة " و " الاخوة " و " المصير الواحد " .. ومثيلاتها من الكلمات الكبيرة ، ان لم تكن تعني ، في النهاية، الوحدة السياسية فهي كلمات " فارغة " يختفي فيها الاقليميون لمحاولة الاستيلاء على ما يعتقدون انه مملوك لغيرهم ملكية خاصة تحت شعار " التعاون العربي " . " التعاون العربي " بالذات وليس " التعاون الدولي، عامة. ولسنا نشك لحظة في ان هذه الطائفة " الانتهازية " اكثر تعويقاً للوحدة العربية من الطائفة الاقليمية التي ترفض صراحة الانتماء العربي . كلاهما معادية للقومية وتزيد الاولى على العداء تضليلاً . وما يزال المنافقون اشد اضراراً من الكافرين .

ثم تأتي ملحوظة ثانية عن " التعاون العربي " كبديل للوحدة . ان الواقع العربي– لسوء حظ الاقليميين– يحول دون ان يصل التعاون، بين الدول العربية بالذات الى مثل ثمار التعاون بين الدول عامة. وذلك من ناحيتين :

الاولى هي ان الدول العربية جميعاً دول متخلفة او نامية . وتشكل المواد الخام والحاصلات الزراعية المصدرين الاساسيين لموارد التنمية فيها . او في اكثرها نمواً .. وقد يستطيع التعاون ان يصحح قدراً من الخل في البنية الاقتصادية الراجع الى توزيع المواد الخام والأرض الزراعية بين الدول العربية. ولكن عندما تريد اية دولة عربية ان تتجاوز هذا المستوى المتخلف من البنية الاقتصادية لتدخل مرحلة " الصناعة " لا يفيدها " التعاون العربي " شيئاً . إذ ليس في اية دولة عربية فائض صناعي (ادوات انتاج وصناعات تكميلية) تتبادل بها اية دولة عربية اخرى . ومن هنا ستلجأ الدول العربية، واية دولة عربية، الى " التعاون " مع الدول المتقدمة صناعياً لتحصل على متطلبات التصنيع . وهي اذ تقدم فائض ما تملك من مواد خام او حاصلات زراعية للدول " المتقدمة " لن تحصل من ادوات التقدم الا بقدر هذا الفائض وهو ضئيل وفي كل الحالات غير كاف لاقامة صناعة حديثة . ثم انها بعد ان تشتري بفائض المواد الخام والحاصلات الزراعية من الدول المتقدمة لن يكون لديها فائض منها تقدمه لأية دولة عربية هي في حاجة اليه. فينتهي "التعاون العربي الاخوي " الى ان يكون كلاماً في خطب او حبراً على ورق . والدليل على هذا انه بالرغم من دعوة التعاون العربي القديمة، والمستمرة، ما يزال حجم التبادل التجاري (التصدير والاستيراد) . بين كل دولة عربية على حدة وبين الدول " غير العربية " اكبر بكثير من حجمه بينها وبين الدول العربية الباقية مجتمعة . ان الصادرات تخرج من كل بلد عربي الى خارج الوطن العربي لتحول بلد عربي آخر الى استيرادها من خارج الوطن العربي ، لأن السلع " الوسيطة " في المبادلة غير متاحة في اي بلد عربي .

الناحية الثانية هي ان التعاون يتضمن ، دائماً وفي كل الظروف وبين كل الدول ، المنافسة. المنافسة التي قد تصل الى حد " اغراق " السوق في احد الدول بمنتجات تباع باقل من سعر تكلفتها بقصد شل مقدرتها على الانتاج . بمعنى ان كل دولة تعاون دولة اخرى تكون حريصة- قبل كل شيء- على الا يؤدي هذا التعاون الى الاضرار بمصالحها الاقتصادية مهما تكن الدولة الاخرى في حاجة الى ذلك الذي تعتبره الدولة الاولى ضاراً . ويؤدي هذا - مع استبعاد الرغبة في السيطرة الاقتصادية- الى ان يبقى التعاون قائماً عند الحد الادنى المشترك بين المتعاونين وهو قانون . لو طبقناه على مستوى الوطن العربي لوجدنا ان حجم التعاون ومضمونه ومداه بين دولتين عربيتين او اكثر يكون محكوماً بالبنية الاقتصادية الاكثر تخلفاً . ولو استطاع ان يكون " تعاوناً عربياً " شاملاً وجماعياً لما استطاع ان يتجاوز المدى الذي تحدده اكثر الدول العربية تخلفاً . والدليل على هذا ان الدول العربية قد انشأت من خلال جهاز التعاون فيما بينها (الجامعة

العربية) منذ سنة ١٩٥٠ " المجلس الاقتصادي المشترك " و " اتفاقية الوحدة الاقتصادية " بأجهزتها (مجلس الوحدة الاقتصادية واللجان الدائمة والمكتب الفني الاستشاري) ، ثم انشأت منذ سنة ١٩٦٤ " السوق العربية المشتركة ، ثم وافقت في سنة ١٩٦٧ على انشاء " صندوق الانماء الاقتصادي والاجتماعي العربي "... وما يزال كل هذا حبراً على ورق . اما الدول التي تبقيه حبرآ على ورق فهي اكثر الدول العربية تخلفاً . ولا بأس في ان نضرب المثل المؤلم " ليكون واضحاً وان كان قاسياً لمن يريد ان يرى بوضوح ولو من اجل الا يتألم انه لا جدوى من وراه تجاهل حتمية القوانين التي تضبط حركة الاشياء والظواهر، وانه في نطاق التعاون يكون المتخلف هو المتحكم في مضمونه ومداه . ففي السنين السابقة على سنة ١٩٦٧ كانت القوات المسلحة في الدول المحيطة باسرائيل تخضع لاتفاقيات تعاون وصلت الى حد تعيين " قيادة موحدة ". وكان التعاون بين حكومة سورية والجمهورية العربية المتحدة يخضع لاتفاقية الدفاع المشترك التي انضمت اليها في يونيو ١٩٦٧حكومة الاردن . فلما ان اختبر التعاون العسكري في حماية مشروع تحويل نهر الاردن حددت مضمونه ومداه اضعف الدول عسكرياً . ولما تأزمت الامور في الاشهر السابقة على معارك يونيو (حزيران) ١٩٦٧ كان الذي حدد مضمون قرارات الجمهورية العربية المتحدة هي قرارات الحكومة في سورية. فلما اندلع القتال كان مضمون التعاون في الجبهة الشمالية محكوماً من قبل بارادة حكومة دمشق. أما ما انتهى اليه هذا التعاون فهو معروف .

ثم نأتي الى الملحوظة الثالثة. لو تم التعاون بين الدول العربية على أحسن ما يمكن فما الذي يؤدي اليه؟ سيؤدي الى ان تستفيد كل دولة عربية منه بقدر " الفائض الاقتصادي " فيها. وهو أقل بكثير مما يتحقق للشعب العربي فيها في ظل الوحدة . أما السبب فلا بد أن يكون قد عرفناه . اذ طبقاً لذات القوانين الاقتصادية التي عرفناها من قبل يكون الفائض الاقتصادي في دولة الوحدة اكثر بكثير من مجموع الفائض الاقتصادي للدول العربية مجتمعة ، ان وجد. وهو ما يعنى ان الشعب العربي يستطيع - في ظل الوحدة- ان يحصل عن طريق الفائض الاقتصادي القومي (استثماراً ومبادلة) من متطلبات التقدم الاجتماعي لكل جزء من الأمة العربية اكثر بكثير مما يستطيع ان يحصل عليه في ظل التجزئة . اي ان " التعاون العربي " في احسن ظروفه يفشل في ان يحقق للشعب العربي ما تحققه الوحدة . والفرق تسلبه التجزئة من مقدرة الشعب العربي على التقدم الاجتماعي .

مؤدى هذا ان التعاون بين الدول العربية ليس فشلا محضاً. انه قادر على ان يحقق للشعب العربي في كل دولة ذلك القدر الذي يتفق مع قواعد وقوانين التعاون بين الدول المستقلة. بشرط

أن يفهم ويطلب ويتم ويمارس على اساس انه تعاون بين دول ذات مصالح مشتركة ، وفي نطاق تلك المصالح المشتركة، بعيداً عن " التمحك " بالعروبة وابعد ما يكون عن القومية . بل نزيد فنقول انه كلما طلب وتم بعيداً عن العروبة والقومية نجح فيما يستطيع وسلمت الأمة العربية من مسئولية عجزه . فهو يحقق ما يتفق مع "الاقليمية " ولا ينسب فشله إلى " القومية " . نقول هذا- بوجه خاص- إلى بعض " القوميين " الذين كلما فشل التعاون بين الدول العربية صبوا جام غضبهم على واحدة أو أكثر من الحكومات في تلك الدول واتهموا الحاكمين أو بعضهم إلى ما قد يصل إلى حد التآمر أو الخيانة- ولسنا نبرىء الاقليميين ولا ندافع عن الأقليمية. انما الذي يهمنا أن يصحح بعض " القوميين " بعض اخطائهم . انهم إذ يغضبون لفشل التعاون بين الدول العربية في أن تقدم إليهم ما لا يمكن ان تقدمه إلا الوحدة تكون الرواسب الاقليمية ما تزال مختلطة بمنطلقاتهم القومية فيخطئون . انهم- بفعل تلك الرواسب- يبنون آمالاً كاذبة على التعاون بين الدول العربية وعندما لا تتحقق آمالهم يغضبون بدلاً من أن يتعلموا من خيبة الامل الا يعقدوا على التعاون العربي آمالاً أكثر مما يطاق ، وأن يحتفظوا بآمالهم الطموحة للاداة القادرة على الوفاء بها: الوحدة. وإلا فلماذا يغضبون لو كانوا واثقين من صحة المنطلقات القومية التي تحتم أن تكون الاقليمية فاشلة فى أن تحقق ما لا يتحقق إلا في ظل الوحدة ؟... ثم ما هو مبرر الوحدة إذا كان التعاون بين الدول العربية يستطيع أن يحقق للشعب العربي من أسباب التقدم الاجتماعي كل ما تحققه الوحدة؟.

إذا كان قد ثبت لنا- علمياً- الفرق بين مقدرة الشعب العربي على التقدم الاجتماعي في واقع التجزئة ولو في نطاق التعاون العربي، وبين مقدرته - بذات الامكانيات- على التقدم الاجتماعي في ظل الوحدة ، فذلك تأكيد جديد لصحة نظريتنا القومية . وعلى ضوئه نستطيع- بسهولة- أن نحدد الشكل الدستوري لدولة الوحدة القومية.

٥٠ – دولة الوحدة العربية :

عرفنا (فقرة ٢٤) أن " للسيادة مفهوماً ذا حدين : سيادة الشعب على أرضه دون الشعوب والجماعات الاخرى (الاختصاص بالأرض) . وسيادة كل الشعب على أرضه (المشاركة فيها) . ولما كان الشعب مكوناً من أفراد عديدين فانه يمارس سيادته في حديها من خلال أفراد يمثلونه وينوبون عنه ويكونون مسئولين أمامه. أولئك الذين يطلق عليهم لفظ الحكومة . هنا تبقى السيادة للشعب وتمارس الحكومة السلطة نيابة عنه . ثم توزع وظائف السلطة على أجهزة

متخصصة في التشريع أو التنفيذ أو القضاء... ويصاغ كل هذا في عديد من القواعد الملزمة لكل واحد من الشعب أياً كان موقعه . وبمجموع تلك القواعد يتحول المجتمع إلى مؤسسة منظمة، منظمة بمعنى أن علاقة الناس فيها بالأرض وعلاقاتهم فيما بينم وعلاقاتهم بمن ينوبون عنهم في ممارسة السلطة تكون محددة بقواعد ملزمة لهم جميعاً ولكل واحد منهم . ونلتقي هنا بكلمة الشرعية . أي اتفاق السلوك الفردي أو الجماعي مع قواعد ذلك النظام القانوني. ويصبح غير مشروع كل سلوك لا يتفق معها . تلك القواعد التي تضبط سلوك الناس في مجتمع منظم هي ما يسمى " بالقوانين " التي تطلق عليها بدورها اسماء شتى من أول الدستور (القانون الأساسي) إلى آخرالأوامر الإدارية . المهم أنه أياً ما كان اسم القاعدة الملزمة فهي جزء من نظام قانوني (حقوقي) غايته أن يضبط سلوك الناس في المجتمع على قاعدتين تمثل كل منهما حداً من حدي السيادة : الأولى اختصاص الشعب بالأرض دون غيره . والثانية مشاركة الشعب في أرضه . وعندما يقوم هذا النظام في أي مجتمع يتحول المجتمع إلى " دولة " بعناصرها التي يعرفها فقهاء علم القانون : الشعب ، و الأرض، والسلطة (السيادة) ... وعندما نكون في مواجهة أمة فان وحدة الوجود القومي تحتم وحدة الدولة فيها. بمعنى أن الدولة القومية التي تشمل الشعب والوطن كما هما محددان تاريخياً هي وحدها التي تجسد الشعب على وطنه ومشاركته التاريخية فيه. وهي لا بد أن تكون شاملة البشر والأرض جميعاً لتكون دولة قومية مكتملة السيادة . إذ عندما يخرج من نطاقها أي جزء من الشعب يكون هذا الجزء قد حرم من ممارسة سيادته على وطنه، وعندما يخرج من نطاقها أي جزء من الوطن يكون الشعب قد حرم من ممارسة سيادته على ذلك الجزء من الوطن ".

هذا واضح من حيث أن الدولة القومية تجسد، بشمولها الشعب كله والوطن كله ، اختصاص الوطن بالشعب . ولكن كيف تجسد الدولة القومية – بنظامها الداخلي – اشتراك الشعب في الوطن؟... أن أول ما يثيره السؤال هو معرفة الشكل الدستوري لدولة الوحدة الذي يتفق مع هذه المشاركة ويجسدها . وفي الشكل الدستوري كلام كثير واراء متباينة تثير غموضاً كثيراً . وقد يكون مرجع هذا إلى أن آراء فقهاء علم القانون في المشكلة الدستورية ما تزال متباينة أو إلى اننا أن نرجع إليهم وتستعيد لغتهم ثم نترجمها تبدو لنا آراؤهم غامضة .

فمنذ قرن لا يكف فقهاء علم القانون عن تقسيم الدول الى أنواع ثم العودة الى تقسيمها متخذين من الدول في اوربا وامريكا نماذج للأنواع . وعندما يستعصي عليهم إلحاق دولة ما بنوع مما يعرفون يقولون انها دولة من نوع خاص . فنقرأ لهم ونسمع نقلاً عنهم ان الدول قسمان : دول

بسيطة ودول مركبة. وان الدول المركبة انواع أربعة : فمنها الدول " الفيدرالية " (الاتحادية) ، ومنها الدول " الكونفيدرالية " (التعاهدية)، و منها دول " الاتحاد الشخصي " ومنها دول " الاتحاد الفعلي " ، بالاضافة الى دول من "نوع خاص " .

أما الدول " البسيطة " - عندهم - فهي التي تمارس السلطة فيها حكومة مركزية واحدة . أما الدول المركبة فهي التي نشأت ابتداء من دولتين أو أكثر . وتكون تلك الدولة الجديدة " فيدرالية " اذا كان دستورها (قانونها الآساسي) يبقى في داخلها وحدات اقليمية (ولايات) تقوم فيها حكومات تقتسم- في الاقليم- السلطات مع الحكومة المركزية مع بقاء الحكومة المركزية ممثل لدولة "الفيدرالية " كلها في العلاقات الخارجية. وتكون " الدولة " الجديدة اتحاد " كونفيدرالياً " (تعاهدياً) بين دولتين أو أكثر تنشيء فيما بينها هيئات مشتركة تنوب عنها جميعاً في ممارسة بعض السلطات الداخلية أو الخارجية التي تحددها المعاهدة المنشئة للاتحاد. وقد يصل الاتفاق الى حد أن يكون للهيئات المشركة حق التمثيل الدبلوماسي ، وإعلان الحرب وإبرام الصلح نيابة عن دول الاتحاد ومع ذلك تظل كل دولة في الاتحاد محتفظة لسيادتها مستقلة بها عن دول الاتحاد الاخرى . أما " الاتحاد الشخصي " فهو اشتراك دولتين أو أكثر، مستقلتين تماماً ، في شخص رئيس الدولة . أما " الاتحاد الفعلي " (او الحقيقي) فهو اتحاد شخصي تضاف اليه هيئات مشتركة تمثل الدولتين في العلاقات الخارجية وبعض الشئون الداخلية .. الخ . ونكون معذورين اذا اختلطت علينا الاسماء والمفاهيم خاصة اذا أضيف الى نماذج الدول تلك ذلك النموذج المعروفة بانه " دولة من نوع خاص " .

غير ان الأمر يصبح أكثر بساطة ووضوحاً إذا انتبهنا الى أمرين : الأول عدم الخلط بين نوع الدولة والأسلوب الذي قامت به . والثاني التمييز بين حق السيادة وممارسته . أو كما عرفنا من قبل التمييز بين السيادة التي تبقى دائمأ الشعب وبين السلطة التي يمارسها الشعب من خلال الحكومة التي تمثله وتنوب عنه (فقرة ٢٤) . على ضوء هذا نجد اننا مهما واجهنا من الأشكال الدستورية للدول أو فيما بين الدول فإما أن نكون أمام " دولة واحدة " وإما ان نكون أمام " اتحاد دول " متعددة .

في الحالة الأولى تكون السيادة للشعب كله ومشتركة فيما بينه في الوطن كله و تجسدها دولة واحدة . ثم يأتي الدستور (القانون الأساسي) للدولة فينظم ممارسة السلطة . فإما أن يعهد بكل السلطات الىحكومة مركزية واحدة فتكون الدولة على ذلك الشكل الذي يسمونه "

دولة بسيطة " . وإما أن يوزع السلطات بين حكومة مركزية وحكومات في الأقاليم فيخول تلك الحكومات قدراً من السلطات تمارسها في نطاق الاقليم مستقلة في ذلك عن الحكومة المركزية أي بدون حاجة إلى إذن سابق أو تصديق لاحق . غير أنه أياً ما كان توزيع السلطات الداخلية تبقى الحكومة المركزية هي ممثل الدولة في العلاقات الخارجية . ويبقى مصدر سلطات الحكومات الاقليمية هو الدستور (القانون الاساسي) . وتبقى للحكومة المركزية سلطة مباشرة على كل الشعب في كل الاقاليم . ويبقى كل الشعب في كل الاقاليم منتمياً سياسياً الى دولة واحدة ، بل جنسية واحدة (هوية) . وتكون الحكومات في الاقاليم تابعة لدولة بحكم ان الولايات التي تحكمها هي ذاتها - كمؤسسات اقليمية- من رعايا الدولة . ثم- وهذا جوهري - لا تملك أية ولاية أو اقليم حق الانفصال . هذه هي الدولة التي يسمونها " فيدرالية " (اتحادية) . لا لأنها " مركبة " من عدة دول مستقلة داخلها ، إذ هي- كما هو واضح - دولة واحدة ، ولكل لأن نموذجها الذي يقيسون عليه (الولايات المتحدة الامريكية) قد قام ابتداء عن طريق اتفاق عدة دول على أن تنشىء من أنفسها دولة واحدة مع الاحتفاظ لكل منها بقدر من السلطات تمارسها حكومة اقليمية داخل الدولة الجديدة . فبقي الاسم علماً على الدولة موروثاً من اسلوب قيامها . هذا بالرغم من ان بعض تلك الدول المسماة " فيدرالية " (اتحادية) لم تنشأ بهذا الاسلوب ، بالعكس، نشأت بإقامة ولايات وحكومات اقليمية في دولة كانت في الأصل دولة بسيطة (المكسيك والبرازيل) . على أي حال ان هذا الاسلوب من توزيع السلطات الداخلية قد أصبح شائعاً ، في أغلب الدول الحديثة لأنه يبقى على وحدة الدولة ويمكنها- في الوقت ذاته- مواجهة التنوع الاقليمي للمشكلات الاجتماعية باكبر قدر من الكفاءة عن طريق اقامة حكومات اقليمية ذات سلطات محلية تضيق او تتسع تبعاً للظروف الاجتماعية والجغرافية في كل دولة على حدة ، ولكنها- في كل الحالات- لا تمس وحدة السيادة ووحدة الدولة التي تجسدها . الدولة " الفيدرالية " (الاتحادية)- اذن- دولة واحدة بصرف النظر عن الاسماء التي تطلق عليها او على الاقاليم داخلها . ان " اتحاد الجمهوريات السوفييتية " مثلاً دولة واحدة وليس مجموعة من الدول الجمهورية متحدة . وبحكم مركزية جهاز السلطة فيها (الحزب) ليس لأية جمهورية الحق في الانفصال " بارادتها " اي بدون موافقة الحزب . هذا بالرغم من النص في الدستور على حق الانفصال . بل ان الدولة عادت فاستردت بالقوة الجهوريات التي كانت قد انتهزت فرصة ضعف الدول الناشئة سنة ١٩١٨ فانفصلت (لتوانيا ، وليتونيا، واستونيا) . كما أن الترجمة الحرفية لاسم " الولايات المتحدة الامريكية " هو " دول امريكا المتحدة " مع انها دولة واحدة. ويوحي اسم " كندا " بأنها دولة بسيطة مع انها دولة " فيدرالية " .

كل ما عدا " الدولة الواحدة " هي انواع من " الاتحادات التعاهدية " فيما بين دول مستقلة كل منها بسيادة شعبها في وطنه تلتقي على الاشتراك في رئيس الدولة فقط (الاتحاد الشخصي) وقد كان ذلك شائعاً يوم ان كانت رئاسة الدولة ميراثاً في النظام الملكي ، او تشترك في رئيس الدولة وتضيف اليه هيئات مشتركة تمارس الشؤون المتفق عليها في المعاهدة (الاتحاد الفعلي او الحقيقي)، او تكتفي بهيئات مشتركا تمارس بالنيابة عنها شؤوناً محددة (الاتحاد الكونفيدرالي) . ولكن يبقى المميز للاتحاد هو احتفاظ كل دولة بسيادة شعبها في وطنه واستقلالها بهذه السيادة عن دول الاتحاد الاخرى ثم بحق كل دولة في الانفصال. ويختلف كل اتحاد منها تبعاً للمعاهدة التي انشأته. غير انها جميعاً- بحكم طبيعتها الاتحادية (الاتفاقية)- مؤقتة او قابلة للانتهاء . بعضها ينتهي الى ان يصبح دولة واحدة " فيدرالية " (الولايات المتحدة الامريكية بدأت اتحاداً سنة ١٧٧٨ وانتهت إلى وحدة سنة ١٧٨٧، ودولة المانيا بدأت اتحاداً سنة ١٨١٥ وانتهت الى وحدة سنة ١٨٦٦، ودولة سويسرا بدأت اتحاداً سنة ١٨١٥ وانتهت الى وحدة سنة ١٨٤٧) . غير انها قد تنفض وتتحرر كل دولة من الالتزامات التي كانت تفرضها عليها المعاهدة المنشئة للاتحاد (اتحاد السويد والنرويج بدأ سنة ١٨١٥ وانفض سنة ١٩٠٥ ، واتحاد النمسا والمجر بدأ سنة ١٨٦٧ وانفض سنة ١٩١٨ ، واتحاد الدانمرك وايسلنده بدأ سنة ١٩١٨ وانفض سنة ١٩٤٤). والاتحادات التعاهدية المعاصرة قليلة العدد ولكنها تضم اعداد كبيرة من الدول تجمعها على التعاون من أجل غايات مشتركة . وتكاد تكون هي الصيغة العصرية للتعاون بين دول تريد كل منها ان تحتفظ بسيادتها . ومن امثالها " مجلس اوربا " و " منظمة الدول الامريكية " و " الكومنولث البريطاني " و (جامعة الدول العربية)... وفي التاريخ العربي المعاصر تجربتان فاشلتان منه اولاهما اتحاد " الدول العربية المتحدة " الذي قام بين اليمن والجمهورية العربية في سنة ١٩٥٨. والثانية كانت رداً على الاولى فيما اسمى " الاتحاد العربي " بين العراق و الاردن سنة ١٩٥٨ ايضاً .

فعلى أي وجه تكون دولة الوحدة العربية؟.

من الواضح :

أولاً : أن الاتحاد التعاهدي (الكونفيدرالي أو الشخصي أو الفعلي... الخ) لا يجسد اشتراك الشعب العربي في وطنه العربي، لأنه إذ يقوم على تعدد السيادة يجزىء السيادة القومية . فهو يسلب الشعب العربي في كل دولة من دول الاتحاد حقه في وطنه الذي تقوم عليه الدول الاخرى . ويسلب الشعب العربي في الدول الاخرى حقه في وطنه في كل دولة من دول الاتحاد . وبالتالي لا

يتفق ولا يجسد وحدة الوجود القومي. والواقع أن الاتحاد التعاهدي هو الصيغة الدستورية للتعاون بين الدول . وعلى هذا فان أي اتحاد تعاهدي يقوم بين دولتين أو أكثر من الدول العربية ، أو حتى بين الدول العربية كلها، ليس أكثر من تنظيم تعاهدي للعلاقات بين الدول الاقليمية فهو نظام أقليمي لا يختلط " بالوحدة العربية " ولا يغني عنها، بالرغم من أنه قد يحقق للدول العربية المتحدة فيه أقصى ما يمكن أن يحققه التعاون بين الدول. هذا، إذا فهم ، أو طلب، أو قام ، على أساس انه اتحاد بين دول اقليمية وبعيداً عن " التمحك " بالقومية أو بالوحدة. بل نزيد فنقول انه كلما فهم فطلب فقام بعيداً عن القومية والوحدة نجح فيما يستطيع ثم تبقى دولة الوحدة القومية غير مسئولة عن فشله . ذلك لأننا نعرف أنه من حيث هو صيغة " للتعاون " قد يفشل لأسباب اقليمية فينفض ، وفي كل الحالات سيفشل في أن يحقق للشعب العربي ما تحققه له الوحدة بالرغم من كل ما قد يحققه من مكاسب للدول الاقليمية.

هذا بدون تعرض- هنا- لصيغة " الاتحاد " عندما تطرح أو تطلب أو تقوم كخطوة مرحلية ومؤقتة على الطريق إلى دولة الوحدة . وهو أمر سنعرض له عندما نتحدث عن نظرية الأسلوب . انما نتحدث هنا عن الاتحاد بين الدول العربية كغاية بديلة عن دولة الوحدة العربية كغاية .

ثانياً : أن الدولة الوحيدة التي تتفق مع إشتراك الشعب في وطنه وتجسد وحدة الوجود القومي هي الدولة " الواحدة " . دولة واحدة لشعب واحد ووطن واحد . دولة واحدة لأمة واحدة .

هذا هو الشكل الدستوري لدولة الوحدة العربية كغاية تحددها لنا النظرية القومية . أما أن تكون دولة الوحدة العربية هذه دولة " بسيطة " (ذات حكومة واحدة ومركزية) أو أن تكون " فيدرالية " (ذات حكومة مركزية وحكومات في الأقاليم تتولى سلطات محلية يقررها الدستور الواحد) فإن مرجع ذلك سيكون الى دستور الدولة الواحدة كما يرتضيه الشعب العربي نفسه . وان كنا نعتقد- على ضوء الواقع العربي القائم - أن التنظيم الدستوري المسمى " فيدرالياً " أكثر إتفاقاً مع تنوع المشكلات الإجتماعية- من أثر التجزئة أو من أثر البيئة - بين أجزاء الوطن العربي . مع ملاحظة انه ليس مما يلزم أن تكون الأقطار أو الأقاليم أو الجمهوريات العربية في دولة الوحدة متفقة الحدود مع الدول العربية القائمة الآن . بالعكس . إننا لو نظرنا الى هذه الحدود من مجرد زاوية كفاءة ممارسة السلطة في الوطن الكبير، وليس من زاوية إحترام مخلفات الاقليمية، لتبين لنا أنها أسوأ حدود يمكن أن تقوم بين الأقاليم في دولة الوحدة. إنها - بدون أي

مبرر جغرافي أو اقتصادي - تقسم الأمة العربية الى أجزاء بالغة التفاهة بجوار أجزاء غير متناسبة الكبر، وتمتد مستقيمة كالخطوط الهندسية في الصحراء والجبال والوديان بدون اعتداد لا بتضاريس الأرض ولا بتوزيع البشر . إن تغييرات أساسية لا بد من أن ترد عليها لتعيد التوازن بين الأقطار على الوجه الذي يحقق أعلى مستوى من الكفاءة في مواجهة المشكلات الإجتماعية . أوحتى من أجل المحافظة على وحدة الدولة القومية ضد أية ردة إنفصالية . أو- على الأقل- من أجل أن تزول الى الأبد بصمات المستعمرين التي تركوها على الأرض العربية والتي نسميها اليوم حدوداً .

هل هذا هو كل شيء ؟

هل مجرد أن تقوم في الوطن العربي دولة واحدة تضع الشعب والأرض في إطار دستوري واحد يسترد الشعب العربي " كامل " مقدرته على التقدم الاجتماعي المتكافيء مع الامكانيات البشرية والمادية المتاحة في الأمة العربية ؟ . لا. " إن وحده الدولة القومية شرط لازم لإمكان معرفة حقيقة المشكلات الإجتماعية في المجتمع القومي ، وحلولها الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الإجتماعي ذاته وتنفيذ تلك الحلول في الواقع . إن هذا لا يعني أن الناس في الدولة القومية سيعرفون حتماً حقيقة المشكلات الإجتماعية وحلولها الصحيحة أو أنهم سيحلونها فعلاً ، إنما يعني أن كل هذا سيكون متاحاً لهم في الدولة القومية أما الباقي فيكون متوقفاً على مقدرتهم على الانتفاع به (فقرة ٢٤) . إذن، فالمشكلة التي كانت تثيرها التجزئة وهي " عجز " الشعب العربي عن التقدم الإجتماعي المتكافيء مع إمكانيات أمته لا تحل بمجرد قيام دولة واحدة في الوطن العربي بل بأن يكون في دولته الواحدة قادراً على التقدم الإجتماعي المتكافيء مع إمكانيات أمته . ولما كانت الدولة نظاماً من عديد من القوانين التي تضبط سلوك الناس فيها فإن مقدرة الشعب العربي على الإنتفاع بالإمكانيات المتاحة من أجل التقدم الإجتماعي تتوقف على مدى ما تخوله تلك القوانين للشعب العربي من حرية . والحرية- كما عرفنا - هي المقدرة على التطور الإجتماعي (فقرة ٣٩) .

وهكذا يصل بنا الحديث عن دولة الوحدة العربية الى عديد من المشكلات الخاصة بالنظام الداخلي فيها والتي لا بد من حلها حلاً صحيحاً حتى يستطيع الشعب العربي أن يطور واقعه الإجتماعي . أولى تلك المشكلات هي تلك المشكلة الخطيرة التي لا يوليها الفكر القومي التقدمي

ما هي جديرة به من إهتمام ودراسة مع انها تمثل واحداً من أهم جوانب دراسة دولة الوحدة ، انها مشكلة الديموقراطية.

٥١ - مشكلة الديموقراطية :

لم تدرس الديموقراطية- بعد- دراسة كافية في الفكر القومي التقدمي الذي يتضمن في داخل كافة المدارس الفكرية المختلفة في شأن الديموقراطية . وعلى وجه خاص ليس ثمة في الفكر القومي التقدمي الذي نعرفه بيان للعلاقة بين القومية والديموقراطية . وقد نستطيع أن ندرك أن تيار الفكر القومي السائد في الوطن العربي ، إذ يدعو بالحاح الى " الثورة العربية من أجل قيام دولة الوحدة ، لا يجد مكاناً في الحديث عن الثورة للحديث عن الديموقراطية. وبالتالي يبدو الحديث عن الديموقراطية خارج ودون مستوى الدعوة الى الثورة . غير أن هذا الموقف السلبي يعني سكوت القوى القومية التقدمية على الإستبداد الذي قد تتعرض له الجماهير العربية بعض أقطار الوطن العربي أو ممالأته في مقابل وعد بالوحدة . هذا في الوقت الذي نعد الجماهير العربية المقهورة بالحرية في دولة الوحدة . أن هذا الوعد الأخير يفتقد مبررات الثقة فيه ما دام الواعدون به لا يجدون لهم موقفاً ضد الاستبداد ويبيعون الحرية بوعود الوحدة . إذ ما الذي يضمن للجماهير العربية ألا يكون الصامتون اليوم عن الاستبداد الاقليمي هم المستبدون غداً في دولة الوحدة ؟.. ثم أن مشكلة الديموقراطية مشكلة قائمة في الوطن العربي وقد أصبحت أكثر حدة منذ هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧. وطرحت بقوة في نطاق محاولة الكشف عن أسباب الهزيمة، أو تحديد المسئولية عنها. وقيل ، أو يمكن أن يقال، أن الجماهير العربية، التي هي المصدر البشري للقوى المقاتلة ، كان قد سحقها الإستبداد الداخلي وأفرغها من المقدرة على المقاومة، وعودها على الإنهزام وقبول المذلة قبل أن تواجه عدوها الشرس فانهزمت . وان ذلك الاستبداد الداخلي المسئول عن الهزيمة ما كان ليقوم لو أن ثمة في الوطن العربي ديموقراطية . ثم أنه ما يزال قطاع كبير من " المثقفين " في الوطن العربي يعارضون تدخل بعض الدول العربية في مجالات التنمية الاقتصادية، وخطط التحول الإشتراكي ، والتأميم ... الخ ، بالحرية والديموقراطية ويرون في ذلك التدخل مساساً بحقوق " مقدسة " يزعمونها للأفراد . ثم أن القوى القومية التقدمية تتطلع الى وحدتها الفكرية كمقدمة لوحدتها التنظيمية فلا بد لها من أن تتوحد فكرياً على حل المشكلة الديموقراطية حتى تستطيع أن تتوحد تنظيمياً وحتى تعرف كيف تتعامل داخل التنظيم ذاته... الخ .

أياً ما كان الأمر فان مشكلة الديموقراطية في الوطن العربي أكثر تعقيداً منها في أي مكان آخر نعرفه. ولكن هذا غير مقصور على مشكلة الديموقراطية . إذ أن إضافة الواقع العربي المعقد إلى أية مشكلة اجتماعية اخرى عرفها غيرنا في بساطتها لا تلبث أن تضفي عليها من تعقيدات الواقع ما يجعلها في حاجة إلى فهم جديد . وهذا لا يعني أن نكف عن فهم واقعنا العربي ومشكلاته المعقدة . بل يعني إننا مطالبون بمزيد من الجهد في هذا السبيل . ونحن نعرف المصدر الاساسي للتعقيد كله . فكما عقدت التجزئة مشكلات التنمية ومشكلات التحرر ومشكلة الدولة تعقد مشكلة الديموفراطيه . ذلك لأننا إذ ندافع عن الشعب العربي ضد الاستبداد في ظل التجزئة وندعو إلى الديموقراطية في الدول الاقليمية، ثم ندعو إلى الثورة ضد الاقليمية باسم القومية ، ثم نعود فندعو إلى الديموقراطية ، في دولة الوحدة ، يبدو الفكر القومي- في كل هذا- - غامضاً أو متناقضاً ، أو فلنقل أنه لا يقدم الإيضاح الكافي لتبديد ما قد يبدو من غموض أو تناقض .

فكيف يكون حل مشكلة الديموقراطية في دولة الوحدة العربية ؟

لنعرف شيئاً عن المشكلة أولاً .

مشكلة الديموقراطية ثائرة ومطروحة منذ ستة قرون على الأقل . وما تزال ثائرة ومطروحة . وهو ما يعني انها ليست مشكلة بسيطة . ونستطيع أن نقول أنها لا تجد- إلى الان- حلها الصحيح . و آية هذا ان كل الدول في العالم تزعم انها ديموقراطية بالرغم من نظمها الاجتماعية المختلفة والمتناقضة في بعض الاوقات . و آيته الثانية أننا لا نجد مستبداً واحداً في الأرض لا يتحدث باسم الشعب وحريته وعندما يكون كل واحد قادراً على ادعاء الديموقراطية يكون هذا دليلاً حياً على ان ليس للديموقراطية مضمون عيني يمكن الالتقاء عليه والالتزام به والاحتكام اليه . وما دامت الديموقراطية على هذا الوجه فان مشكلتها في الممارسة ستظل قائمة بدون حل .

ولقد طرحت المشكلة ابتداء تحت عنوان " سيادة القانون " . ولم يكن المقصود بسيادة القانون هو احترام احكامه بل كان المقصود " وجود " قانون ينظم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين . ففي ظلمات استبداد امراء الأقطاع ورجال الكنيسة في القرون الوسطى لم تكن المشكلة هي ما اذا كان القانون يسود او لا يسود وانما كانت هل ثمة ضرورة لوجود قانون اصلاً ام تغني عنه حكمة رجال الدين والأمراء والملوك الذين يمثلون جميعاً " كلمة الله " في الارض ثم

يسترون استبدادهم بقدسية الدين . تلك كانت البداية. ومن المهم ان نفطن الى انها كانت مشكلة ثائرة حول العلاقة بين الحاكمين والمحكومين وبالتالي ان حلها كان مقصوراً على تلك العلاقة . ومصدر الاهمية ان المشكلة ذاتها لن تلبث ان تتطور وتتطور الحلول التي قدمت لها .

ولقد تولت الليبرالية حل المشكلة كما كانت مطروحة في البداية. ونحن نعرف أن الليبرالية فلسفة قائمة على اساس ان ثمة قواعد ثابتة وخالدة وسابقة على وجود المجتمع تقود خطا الأفراد فيه على وجه يؤدي تلقائياً الى تحقيق مصلحة المجتمع من خلال محاولة كل فرد تحقيق مصلحته الخاصة . تلك القواعد التي تسمى " القانون الطبيعي " (فقرة ٥) . على هذا الأساس كان الحل الليبرالي لمشكلة الديموقراطية، او سيادة القانون يتضمن ثلاث قواعد : الاولى ان الناس ولدوا احراراً ومتساوين في الحقوق . وهي حقوق يستمدونها من طبيعتهم كبشر فلا يجوز المساس بها . الثانية : انه لا بد ان تنظم العلاقات بين الحاكمين والمحكومين بقوانين وضعية لا تسمح للحاكمين بالمساس بتلك الحقوق . الثالثة : ان تكون وظيفة هذا التنظيم القانوني (الدولة) مقصورة على حماية المجتمع من الخطر الخارجي واقرار الامن الداخلي بدون تدخل في العلاقات بين الناس تاركاً للقانون الطبيعي ان يؤدي غايته الطبيعية. وهو يؤديها على افضل وجه كلما توافرت للناس " الحرية " في ان يفعلوا ما يريدون بدون تدخل من الدولة.

وقد تفنن مفكرو الليبرالية في ابتكار النظم الدستورية التي تحول دون تدخل الدولة في شئون الأفراد أو تحصر تدخلها في أضيق نطاق . ولما كانت الحكومة هي التي تمارس السلطة في الدولة فقد واجه الليبراليون الحكومة وسلطتها بما أسموه " سيادة الشعب ". سيادة الشعب في مواجهة الحكومة. والبداية هي : ما دام الناس قد ولدوا أحراراً فإن للناس أنفسهم أن يختاروا النظام القانوني الذي يريدون (الاستقلال السياسي) ولهم وحدهم أن يعبروا عن هذا الاختيار تعبيراً حراً وسرياً (الاستفتاء) فاذا كانوا من الكثرة بحيث لا يستطيعون أن يقولوا جميعاً ما يريدون فليختاروا من بينهم من يتحدث باسمهم وينوب عنهم في التعبير عن إرادتهم (التمثيل النيابي) وعندما يختلفون لا يكون ثمة إلا أن يؤخذ برأي الأغلبية إحتراماً للمساواة بينهم (حكم الأغلبية) . على أن يكون للأقلية دائماً الحق في التعبير عن رأيها إحتراماً للمساواة ذاتها (حق المعارضة) . وعن طريق الأغلبية يضع ممثلو الشعب القوانين التي تعبر عن إرادة الشعب (السلطة التشريعية) . ويختارون الهيئة التي تقوم على تنفيذ هذه القوانين (السلطة التنفيذية) . فإن اختلفتا أو حاولت إحدى السلطتين أن تحيد عن وظيفتها أو تسيء إستعمال سلطتها أو اختلف الناس في تفسير القانون أو تنفيذه فإنهم يحتكمون جميعاً الى سلطة ثالثة مستقلة عن السلطتين

لتحكم بالقانون فيما يختلفون (السلطة القضائية) . ويكون لها أن تبطل أي تصرف مخالف للقانون (الرقابة القضائية) أو أي قانون مخالف للدستور (الرقابة الدستورية) . وزيادة في الضمان يجب أن تكون السلطة التنفيذية مسئولة أمام ممثلي الشعب (المسئولية البرلمانية) . ولضمان أن يظل ممثلى الشعب معبرين عن إرادته يجب أن يعاد إختيارهم من حين الى حين (الانتخاب الدوري) . وكل هذا يتم علناً تحت رقابة الشعب نفسه (رقابة الرأي العام) . فلا يجوز فرض أية قيود على حق في الرقابة وممارستها الفعلية (حرية الرأي والاجتماع والنقد وتشكيل الجمعيات والأحزاب واصدار الصحف) كما لا يجوز أن يتعرض الناس في نشاطهم هذا أو أي نشاط آخر لأي عسف أو إكراه فلا يقبض على أحد إلا إذا كانت منسوبة إليه جريمة. ولا جريمة إلا بنص . ولا نص بأثر رجعي . وعلى وجه خاص لا يجوز التدخل في العلاقات الإقتصادية بين الناس (حرية التعاقد) وما على الدولة إلا أن تنفذ ما أراده الناس من إتفاقاتهم (سلطان الإرادة) . ولكل واحد منهم أن يحصل من وراء هذا على ما يستطيع (حرية الملكية)... وكل تصرف تجريه الحكومة لا يتفق مع قاعدة أو أخرى من قواعد هذا النظام القانوني يكون إخلالاً بسيادة القانون وغير مشروع (مبدأ الشرعية) واعتداء على سيادة الشعب (الديموقراطية) .

هذه هي خلاصة النظام الديمقراطي في الدولة الليبرالية.

ولا شك في انها تقدم ضمانات قوية ضد استبداد السلطة. وكثيراً ما يتسرع البعض في نقدها من حيث الكفاءة "الفنية" في تحقيق تلك الضمانات . فلا يلبث النقد أن يفقد قيمته عندما يعترف الليبراليون بما فيها من قصور " عملي " ويقولون أن الممارسة ومراعاة الظروف الخاصة بكل مجتمع كفيلتان باكمال ما فيها من نقص أو تصحيح ما فيها من قصور . والواقع أن الديموقراطية الليبرالية غير مقصورة على نموذج واحد من الاستفتاء أو الانتخاب أو نظام الحكم . هناك الاستفتاء الشعبي المباشر (الريفرندم). وهناك الانتخاب على درجة أو على درجتين . وهناك النظام البرلماني والنظام الرئاسي كشكلين من النظام النيابي . وهناك حكومة الأغلبية والحكومة الائتلافية. وهناك الاغلبية المطلقة والاغلبية الخاصة. وهناك سلطة رئيس الدولة في الاعتراض على القوانين ... الخ .

لا وجه اذن لنقد الديموقراطية الليبرالية من حيث هي نظام " فني " لضمان سيادة الشعب ضد استبداد الحاكمين . أي من حيث هي نظام ديموقراطي . والواقع أن الحقوق السياسية المترتبة على هذا النظام قد أصبحت مسلمة فيما يعرف " بحقوق الانسان " . ولكنا لو بحثنا في

مستوى اعمق من الشكل الديموقراطي فقد نتبين ان العيب كامن في أن ذلك النظام الديموقراطي هو نظام ليبرالي . وبالتالي فإن الديموقراطية قد تكون افضل نظام لتجسيد اشتراك الشعب في سيادته على وطنه لو طهرت من الليبرالية.

ذلك لأن الديموقراطية الليبرالية ليست ضماناً ضد استبداد الحاكمين فقط ، بل ضد تدخل الدولة في العلاقات بين الناس . فهي بينما تحمي- فعلاً - الشعب من استبداد الحاكمين فتبقى السيادة للشعب ، تترك الناس يتنافسون فيما بينهم " منافسة حرة " على امكانيات التقدم الاجتماعي المتاحة ليستأثر كل قادر منهم على ما يستطيع منها ويحرم الاخرى فلا تضمن للشعب " الاشتراك " في السيادة . ومرجع هذا الى ان الليبرالية قائمة على فرض ميتافيزيقى هي وجود قواعد سابقة على وجود المجتمع ذاته تؤدي تلقائيأ الى تحقيق مصلحة المجتمع من خلال محاولة كل واحد فيه تحقيق مصلحته. وعلى اساس هذا الفرض قام النظام الرأسمالي الذي هو النظام الليبرالي للنشاط الاقتصادي . والذي تمثل المنافسة الحرة قانونه الاقتصادي الاساسي . وقد سبق ان عرفنا كيف كذبت الممارسة دعاوي الليبرالية وكيف قضت المنافسة الحرة على حرية المنافسة فانتهى عدم تدخل الدولة (النظام القانوني للمجتمع) وترك كل واحد يفعل ما يشاء الى ان كثيراً من الناس أصبحوا لا يستطيعون أن يفعلوا ما يشاؤون (فقرة ٥) . فكأن الديموقراطية الليبرالية تحرر الشعب من استبداد الحاكمين لتمكن الرأسماليين من الاستبداد فيه . أو بتعبير آخر أنه بعد أن تحتفظ الديموقراطية للشعب بسيادته في مواجهة الحاكمين تأتي الليبرالية فتمكن الرأسماليين من سلب الشعب سيادته . فاذا بالسيادة ليست سيادة الشعب على وطنه بل سيادة الرأسماليين على الشعب الذي يصبح تابعاً اقتصادياً لأقلية من المتحكمين في الامكانيات التي كانت متاحة أصلاً لتقدمه الاجتماعي. وهكذا تنقلب الديموقراطية في دولة الليبرالية الى " لعبة " سياسية لا علاقة لها بالحرية أو بالسيادة .

ويبدو كل هذا واضحأ إذا ما راجعنا لعبة الديموقراطية في ظل الرأسمالية. فالديموقراطية قائمة أصلاً على فرض أن الناس في الإستفتاء سيختارون ما يريدون . ونحن قد تعلمنا الا نستعلي على الناس أو نتهمهم بالجهل والإنحراف أو نفرض عليهم الوصاية (فقرة ١٨) . كل ما في الأمر اننا نريد أن نتأكد من أن ذلك الغرض الأساسي للديموقراطية متوافر. أن نتأكد من أن الناس قد كانوا قادرين فعلاً ، وأحراراً فعلاً ، في التعبير عما يريدون ، وان ما عبروا عنه هو- فعلاً - ما يريدون ، حتى لو كنا نرى من موقفنا أنهم أخطأوا في معرفة مشكلاتهم الإجتماعية و حلولها . الاحتكام الى الناس في المشكلات الإجتماعية أمر لا يمكن أن يرفضه إلا

مستبد . و لكن قمة الإستبداد هي أن نحول دون أن يختار الناس ما يريدونه فعلاً . وذلك بأن نؤثر في إرادتهم حتى يقولوا– في الإستفتاء – غير ما يريدون فعلاً . فهل التبعية الإقتصادية، عندما يكون رزق الناخب ولقمة عيشه وأمن أسرته ومستقبل أطفاله متوقفة على " رضا " المرشح أو أعوانه أو حزبه ، هل هذه التبعية تحول دون أن يكون رأي الناخب معبراً عما يريده فعلاً أم لا؟... هل إستعمال المقدرة الإقتصادية لإلحاق الناس بهذه التبعية، وتجهيزهم فكرياً ونفسياً وإجتماعياً ولو بالابقاء عليهم جهله يحول دون أن تكون آراؤهم في الاستفتاء معبرة عما يريدونه فعلاً أم لا؟..

نحن نقول إنها تحول . لأننا نعرف " أن أي نشاط يقوم به الانسان ، ذهني أو مادي ، سلبي أو إيجابي، ومهما يكن مضمونه له غاية ثابتة هي – تحرره من حاجته كما يعرفها من ذاته. ولا يستطيع أي إنسان أن يستهدف من نشاطه غير التحرر من حاجته كما يعرفها من ذاته " . (فقرة ١٨) . وعندما يكون إشباع حاجته متوقفاً على إرادة شخص غيره فلا بد له من أن تتأثر إرادته بإرادة الذي يملك المقدرة على الاشباع أو الحرمان . وبالتالي يكون التحرر من السيطرة الاقتصادية شرطاً أولياً وضماناً لا يمكن التنازل عنه لحرية الاستفتاء والانتخاب والتمثيل– باختصار يكون شرطاً لقيام الديموقراطية. ليس معنى هذا انه عندما يتخلف هذا الشرط سيتجمد الناس أو يقفون سلبيين " فيقاطعون " الانتخابات . فالواقع انهم لا يستطيعون – بحكم التبعية الاقتصادية حتى مقاطعتها. و لكن معناه انه في ظل السيطرة الاقتصادية لا يمبر الناس عما يريدونه فعلاً . وقوفهم في طوابير الاستفتاء لا يعني عنايتهم بنتائجه وإنما ثمن ما دفع لهم أو إتقاء البطش بهم . وما يبدونه من آراء ليس تعبيراً عن حقيقة نواياهم بل مداراة للقوى القادرة على عقابهم أو نفاقاً للقوى التي بيدها أرزاقهم . أما ممثلوهم في المجالس التشريعية فإن ما يثيرونه من مناقشات وما يصوغونه من قوانين ليس ترجمة لما يريده الشعب بل مشاركة في السلطة وتطلعاً الى مزيد من المشاركة أو حتى الى الاستيلاء عليها، واحتفاظاً لأنفسهم بالامتيازات الاجتماعية أو الاقتصادية التي رشحتهم لتمثيل الشعب ومكنتهم من مواجهة " تكاليف " الانتخاب . أما الصحافة فتجارة تباع فيها الأفكار والمفكرون لمن يستطيع أن يدفع الثمن . أعلى ثمن . وأما رقابة الرأي العام فوهم لانها رقابة الخائفين من سادتهم على سادتهم الذين لا يملكون من أسباب الرقابة إلا ما يسمح به سادتهم ... كل هذا يدور في نظام محكم من الديموقراطية ولكنه واقع تماماً في قبضة القوى الاقتصادية التي تسمح لها الليبرالية بأن تستولي على الدولة ان استطاعت . وهي مستطيعة دائماً بحكم تحول النظام الرأسمالي الى نظام احتكاري

وبحكم عدم تدخل النظام القانوني للمجتمع (الدولة) لحماية الأفراد من السيطرة الإقتصادية التي يمارسها الرأسماليون .

واضح من كل هذا أن الكفاءة الفعلية لتكون الديموقراطية ضماناً حقيقياً لسيادة الشعب في وطنه متوقفة على الغاية الاجتماعية من النظام القانوني كله ، أي على طبيعة الدولة . وإنه عندما تكون الدولة ليبرالية، ومنذ أن كانت الدولة ليبرالية، كانت الديموقراطية أداة لسيطرة القوى الرأسمالية على الامكانيات البشرية والمادية المتاحة في المجتمع من أجل تحقيق غاية الرأسماليين : الربح ومزيد من الربح . أو كما يقول الماركسيون كانت ديموقراطية " بورجوازية".

وقد أدانت الماركسية الديموقراطية البورجوازية بقوة وفضحت عقمها في الحفاظ على سيادة الشعب. منذ البداية قال ماركس وانجلز في البيان الشيوعي (١٨٤٨) مخاطباً البورجوازيين " إن قانونكم ليس إلا ارادة طبقتكم مصوغة في قانون عام " . وهو حق فيما يعنيه من أن الليبرالية لم تحل مشكلة الديموقراطية. غيير أن قيمته كانت متوقفة على أن تقدم الماركسية الحل البديل لمشكلة الديموقراطية. فهل قدمته ، والى أي مدى؟ .

نحن نعرف ان الماركسية فلسفة مادية. وقد عرفنا ان المادية تعني أولوية الوجود المادي على الفكر. وانه في نطاق التأثير المتبادل بين العناصرالمتعددة والمكونة للمجتمع تلعب القوى المادية الدور الأساسي في حركة الانسان وفكره وتطور المجتمع واتجاهه وغايته . كما نعرف ان الماركسية ليست فلسفة مادية فحسب بل هي مادية جدلية بوجه خاص (فقرة ١٠ و ١١) . والتجربة الاجتماعية لهذا الجدل المادي هي انه في داخل المجتمع متعدد العناصر يتطور أسلوب انتاج الحياة المادية جدلياً بفعل التناقضات الكامنة فيه. فتنعكس حركة تطوره على " البناء الفوقي " في المجتمع . الأفكار والنظم والقانون .. الخ . والدولة هي نظام قانوني فهي من البناء الفوقي التابع للأساس المادي في حركته الجدلية. وأول جديد نقابله في هذه المرحلة من الفكر الماركسي هو هذا التطور المستمر في الأساس المادي وبالتالي في " البناء الفوقي" . ومنه نتعلم اول ما يجب ان نتعلمه من المفهوم الماركسي للدولة وبالتالي اول تحديد لموقف الفكر الماركسي من الديموقراطية وهو : ان الدولة ذاتها مؤقتة. ويبقى ان نعرف متى قامت الدولة ومتى تزول . مع ملاحظة ان الفكر الماركسي لا يفرق - بحق- بين الدولة والقانون ، فهما شيء واحد أو وجهان لعملة واحدة . اذ الدولة هي النظام القانوني للمجتمع . فمتى بدأت الدولة ومتى تزول؟

يقولون : ان الانتاج ذو طبيعة اجتماعية بحكم انه لازم لحياة الناس في المجتمع . وللانتاج أسلوب يتضمن عنصرين الأدو ات والعلاقات . الأدوات هي الأساس المادي والعلاقات هي الانعكاس القانوني (الحقوقي) لها . وطالما احتفظ أسلوب الانتاج ، في أدواته وعلاقاته، بطابعه الاجتماعي لا ينشأ تناقض . وقد كان ذلك متحققاً في مرحلة الشيوعية الأولى . غير أن أدوات الانتاج (العنصر المادي من أسلوب الانتاج) تطورت أولاً ، وهي تتطور دائماً بمعدل من السرعة اكبر من تطور علاقات الانتاج الجامدة نسبياً . وعندما تطورت أدوات الانتاج في المرحلة الشيوعية الأولى الى الحد الذي أصبح ما ينتجه كل فرد اكثر مما يحتاج الى استهلاكه تطورت علاقات الانتاج فنشأت الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . هنا نشأ التناقض في أسلوب الانتاج . وهو حجر الزاوية في المفهوم الماركسي للدولة والقانون والموقف الماركسي من الديموقراطية. فالتناقض الذي نشأ في أسلوب الانتاج لا يلبث أن ينعكس على النظام الاجتماعي فيقسم كل مجتمع الى " طبقتين " تبعاً لموقف كل منهما من علاقات الانتاج . طبقة مالكي أدوات الانتاج وطبقة لا تملك أدوات لانتاج . والصراع الجدلي بين النقيضين في داخل أسلوب الانتاج ينعكس في صراع طبقى في المجتمع . وتصبح الطبقة السائدة اقتصادياً في حاجة الى المحافظة على سيادتها وتأكيدها عن طريق قهر الطبقة الأخرى . فتنشأ الحاجة الى الدولة (والقانون) كأداة قهر طبقي تستعملها الطبقة السائدة للحد من حرية الطبقة المسودة . وهكذا نعرف مزيداً من خصائص الدولة (والقانون) . فهى أداة قهر طبقي وبالتالي فهي دولة (وقانون) طبقة وليست- ولا يمكن أن تكون- دولة أو قانون الشعب كله. فهي تجسد سيادة طبقة ولا تجسد، ولا يمكن أن تجسد، سيادة الشعب كله. وهذا يصدق بالنسبة الى كل الطبقات منذ نشأت الملكية الخاصة الى أن تزول الملكية الخاصة في النظام الشيوعي . فهما أداة فرض سيادة " السادة " في العهد العبودي وسيادة الاقطاعيين في العهد الاقطاعي وسيادة " البورجوازيين " في العهد الرأسمالي وسيادة " البروليتاريا" في مرحلة الإشتراكية، ثم تزول في ظل الشيوعية. الدولة - اذن- بحكم طبيعتها لا بد أن تكون " ديكتاتورية " ولا يمكن ان تكون إلا ديكاتورية حتى لو كانت السلطة فيها للطبقة العاملة فهي حينئذ ديكتاتورية البروليتاريا. كما قال انجلز : " لما كانت الدولة ليست إلا مؤسسة انتقالية تستخدم في الصراع والثورة من اجل إسقاط اعدائها بالقوة فمن السخف الحديث عن دولة شعبية حرة . وطالما تستعمل البروليتاريا الدولة فإنها لن تستعملها من اجل الحرية بل من اجل اسقاط أعدائها . وفي الوقت الذي يصبح من الممكن الحديث عن الحرية فان الدولة تنتهي كدولة " (ماركس وانجلز، المختارات – جزء ٢ صفحة ٤٢) " ٠ او كما قال لينين " كل دولة هي قوة خاصة

لردع الطبقة المقهورة " (الأعمال المختارة ، جزء ٢ صفحة ١٨) و " لا تقوم الدولة إلا حيث ، وعندما، والى المدى الذي تكون فيه المتناقضات غير قابلة للتوفيق ، (الأعمال الكاملة جزء ٢٥ صفحة ٣٨٧) .

الى هنا لا يكون ثمة مجال للبحث عن الديموقراطية بمعنى سيادة الشعب . إذ أن " الشعب " بمعنى كل الأفراد المنتمين الى مجتمع معين تعميم لا يتفق مع التناقض الطبقي بين الناس في كل مجتمع . ولكن هذا لا يعني أن ليس ثمة مجال للبحث عن الديموقراطية على ضوء الماركسية . إذ يبقى أن نبحث عنها داخل البروليتاريا في الدولة الاشتراكية . ان الدولة هنا ستكون ديكتاتورية ضد البورجوازية . هذا واضح . من أجل تحقيق مصالح الطبقة العاملة. وهذا واضح أيضاً . فما هي علاقة الدولة (والقانون) بالبروليتاريا ذاتها ؟ يجب أن نتذكر هنا أيضاً انه بحكم المنطلقات المادية للفكر الماركسي تكون مصالح البروليتاريا محددة مادياً سواء كانوا واعين عليها أو غير واعين . أن وعيهم ، أو وعي بعضهم ، قد يكون متأثراً بتضليل البورجوازية أو ببقايا ورواسب الفكر البورجوازي . إنما تمثلهم في معرفتها وقيادتها الى تحقيقها الطليعة الواعية منهم (الحزب الشيوعي) . ولا مبرر للتشكيك في أن تمثيل الحزب الشيوعي الذي يتولى السلطة في الدولة للطبقة العاملة . فان هذا يمكن إثباته عن طريق إنتخاب العاملين للمرشحين الذين يقدمهم الحزب الشيوعي في دولته إنتخاباً مباشراً او غير مباشر طبقاً للقوانين التي وضعها الحزب نفسه . وهنا نصل الى المأزق . ان التنظيم القانوني للترشيح والاستفتاء والانتخاب، وكل شيء في المجتمع، سيكون على الوجه الذي يقرره الحزب باسم الطبقة العاملة وتحقيقاً لمصلحتها. والحزب نفسه هو جماعة منظمة من الواعين ماركسياً الانقياء إشتراكياً القادة في الدولة الماركسية. نريد أن نقول انه لا محل لإتهامهم باستغلال الطبقة العاملة التي يحكون باسمها . وفي الحزب لا ملكية خاصة ولا صراع طبقي ولا بورجوازية . نريد أن نقول انه لا محل لإتهامهم بأنهم يسخرون الدولة ليربحوا من ورائها. والحزب يجتمع ويناقش ويتبادل الرأي ثم ينتهي الى قرارات لن تلبث أن تكون قوانين تضبط سلوك الناس في المجتمع وتقوم الدولة (والقانون) التي هي أداة ردع بطبيعتها بردع الذين يخالفون تلك القرارات أو القوانين . ويتم إصدار القرارات التي ستكون قوانين بالاجماع أو الأغلبية . إنها إذن الديموقراطية في نقائها المثالي داخل الحزب الشيوعي قائداً " لديكتاتورية البروليتاريا ". وعلى هذه الديموقراطية سيتوقف مصير الديموقراطية في المجتمع كله . ولكن عندما نجتمع ونناقش ونتبادل الرأي- داخل الحزب ثم نختلف فإلى أي شيء نحتكم . إذا احتكمنا الى " الأغلبية " فنحن نحتكم الى وعي " الأعضاء " في قرارات تتعلق بتطور الوجود الاجتماعي المحكومة حركة تطوره ، لا بالوعي، ولكن باسلوب إنتاج الحياة المادية. أي إننا نحتكم

الى وعي الناس في تحديد ما يحب أن يكون عليه أسلوب إنتاج الحياة المادية الذي هو العنصر الأساسي في تحديد تطور الوجود الاجتماعي . وهذا لا يتفق مع المنهج الماركسي . إذ أن " أسلوب إنتاج الحياة المادية يحدد مجرى الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام . ان وعي الناس لا يحدد وجودهم ، بالعكس، ان وجودهم هو الذي يحدد وعيهم " (ماركس- نقد الاقتصاد السياسي- مختارات ماركس وانجلز- جزء ١ صفحة ٣٦٣) . وعندما نختلف ونحن داخل الحزب الشيوعي على ما يجب أن يكون مستقبل الوجود الاجتماعي يكون معنى هذا أن " بعضاً " منا لا يعون وعياً صحيحاً حقيقة الوجود الاجتماعي ذي الحقيقة المادية السابقة على الوعي وغير المتوقف عليه ، وبالتالي لا يعرفون معرفة صحيحة متطلبات تطوره . ولا يغير من هذا عدد هذا البعض أو نسبة عددهم الى الباقين . فكما تكون الاقلية هي التي لا تعي ولا تعرف تكون الاغلبية هي التي لا تعي ولا تعرف . أي ان الاغلبية هنا أو الاقلية ليست دليلاً على صحة الوعي والمعرفة بالحقائق الاجتماعية ومتطلبات التطور الاجتماعي . فكيف يمكن أن تحل هذه المشكلة " الديموقراطية " ؟ ... أن ينفذ رأي " أقدر " أعضاء الحزب وعياً ومعرفة بالحقيقة المادية للوجود الاجتماعي ومتطلباته . واكثرهم وعياً ومعرفة ، بحكم وصولهم الى مناصبهم ، هم قادة الحزب وقمته ، وهنا يصبح موقف القيادة هو عنوان الحقيقة الاجتماعية وتصبح كلمة القائد هي القانون الذي تنفذه الدولة فتكون في مواجهة ستالين ؟ .

فأين هي الديموقراطية ؟ ...

اننا لا نسأل عن الديموقراطية الليبرالية ، ولا عن الديموقراطية بمعنى سيادة الشعب كله ، بل نسأل عن الديموقراطية " الاشتراكية " ، عن الديموقراطية بمعنى سيادة الطبقة العاملة في مواجهة قيادتها الممثلة في الحزب . أو عن الديموقراطية بمعنى سيادة قواعد الحزب و " كوادره " في مواجهة قيادته . ولسنا نتهم ستالين " بالديكتاتورية " لأنه قضى على البرجوازية . فتلك تهمة لا توجه الى ماركسي إلا إذا أريد له ألا يكون ماركسياً . ولكنا نتساءل عن اسلوب " التعامل " فيما بين الاشتراكيين . ولماذا لا يحتكم الاشتراكييون الى الاغلبية . أغلبيتهم هم . ولماذا لايكون الرأي في المجتمع الاشتراكي لا إلى قيادته ولكن إلى اغلبية الناس فيه ؟ والاجابة هي ان الاسس المادية للفلسفة الماركسية لا تسمح بان يكون الاحتكام عند الاختلاف الى الناس . والغلبية في الرأي أغلبية وعي والوعي ليس حجة في الماركسية . وقد ادى هذا الى ان تأتي الماركسية خالية من " نظرية ماركسية في الديموقراطية " . فكان موقف الماركسيين من الديموقراطية رد فعل للديموقراطية الليبرالية. فادانوا الديموقراطية البورجوازية ولم يقدموا

عنها بديلا . وهو ذات ما فعلوه بالنسبة الى القومية (فقرة ١١) . و كما تطور موقفهم من القومية عن طريق التجربة والخطأ خلال الممارسة تطور موقفهم من الديمرقراطية. و كما بدأ التطور بالنسبة الى القومية في عهد لينين ثم انقطع ليستأنف مسيرته بعد وفاة ستالين ، بدأ التطور في عهد لينين ثم انقطع ليستأنف مسيرته بعد وفاة ستالين . فاستناداً الى ما اثبتته " خبرة الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية " صحح المؤتمر الثاني والعشرون للحزب الشيوعي السوفييتي مفهوم "الدولة" فلم تعد مؤقتة وديكتاتورية دائماً بل انها باقية بعد ان تنتهي ديكتاتورية البروليتاريا لتكون " دولة الشعب كله " . وفي دولة الشعب كله اذا اصبح القهر ضرورياً فانه لا يوجه الى طبقة بعينها ولكن الى المعتدين كافراد. و أن على البروليتاريا ان تقود الناس ومنهم البورجوازية الصغيرة و المثقفين الى الاشتراكية بالوسائل الديموقراطية : الاقناع والتشجيع والقدوة . وانه اذا استطاعت الطبقة العاملة أن تحصل على الاغلبية البرلمانية، فان هذا الجهاز التقليدي للديموقراطية البورجوازية (البرلمان) يتحول الى اداة حقيقية للارادة الشعبية. اكثر من هذا، انه اذا كان النظام البرلماني يتطلب تعدد الاحزاب " فان خبرة الديموقراطيات الشعبية قد اثبتت فعلاً امكان الاحتفاظ بنظام تعدد الأحزاب خلال فترة بناء الاشتراكية" وكل هذا مطروح من اكثر الماركسيين خبرة بما سببته الديكتاتورية من اضرار بالتقدم الاجتماعي في ظل الاشتراكية وهم الماركسيون في الاتحاد السوفييتي (اسس الماركسية- اللينينية ٥٢١- ٥٣٧).

ولا بد لنا من أن نشير هنا الى ان " سيادة القانون " او " الشرعية "، بمعنى اتفاق لتصرفات القائمين على السلطة مع قواعد القانون السائد في المجتمع أكثر تحققاً في الاتحاد السوفييتي من أية دولة أخرى. واذا كان الليبراليون يفاخرون باعلان حقوق الانسان والمواطن الذي أصدرته الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ فان قائمة اكثر عدداً وأوضح مضموناً من الحقوق اصدرتها ثورة اكتوبر السوفييتية في يولية سنة ١٩١٨ تحت عنوان " اعلان حقوق الشعب العامل " . والدستور السوفييتي يؤكد ان القضاء مستقل ولا يخضع في قضائه الا للقانون . اكثر من هذا فان الدولة السوفييتية قد انشأت منذ ٢٨ مايو سنة ١٩٢٢ جهازاً خاصاً للحفاظ على شرعية تصرفات اجهزة الحكومة والموظفين بما فيهم الموظفون القائمون على تنفيذ القانون أنفسهم . ذلك هو الجهاز الذي يعرف باسم " البروكوراتورا " والذي تنحصر مهمته فى حراسة الشرعية . وهو جهاز لا مثيل له في اية دولة ليبرالية. ذلك لأنة غير تابع لا للسلطة القضائية، ولا لوزارة العدل ، ولا للحكومة ذاتها ، بل يتبع مجلس السوفييت الأعلى مباشرة ليكون بهذا الاستقلال عن الحكومة وأجهزتها قادراً على مراقبة تنفيذ الحكومة، ووزارة العدل، والقضاة، والشرطة، وكل الاجهزة

الأخرى ، للقانون " و ضمان شرعية " تصرفاتهم . وهكذا نعرف ان سيادة القانون لا تحل مشكلة الديموقراطية .. فالواقع اننا اينما ذهبنا في الأرض فنحن في مواجهة جماعة بشرية يقوم فيها نظام قانوني يتضمن مجموعة كبيرة ومتنوعة من القواعد الآمرة ، الناهية، المكملة، المفسرة ، تتدرج في قوتها الملزمة من أول اللوائح الادارية الى قمة الدستور. وتتضمن تلك القواعد جزاء جنائياً أو مدنياً أو اجرائياً على مخالفتها، كما تتضمن الزاماً باحداث آثار معينة في حياة الناس . وتقوم في المجتمع سلطة لها حق ايقاع الجزاء أو ضمان نفاذ القانون بالاكراه اذا لزم الأمر، وذلك بقصد تحقيق انضباط سلوك الاشخاص في المجتمع على قواعد القانون . في هذه المجتمعات المنظمة لا تحل " سيادة القانون " مشكلة الديموقراطية لأنه لا شيء يتم- حتى الاستبداد- إلا بعد أن يكون قد صدر قانون يبيحه. وتملك كل دولة في هذا العصر " مصنعها " الخاص لاصدار القانون . انما العبرة في سيادة القانون والشرعية في الحقوق والواجبات، في التفرقة ما بين الحرية والاستبداد في مجتمع منظم (دولة) هو بمدى اتفاق القوانين التي تنظم المجتمع مع ما يريده الشعب فعلاً . وعندما تكون ارادة الشعب هي مصدر شرعية القوانين الوضعية تكون تلك القوانين تجسيداً لسيادته فعلاً . نقصد كل القوانين من اول الدستور (القانون الاساسي) الى آخر اللوائح التنفيذية. وهنا تبرز أهمية مشكلة الديموقراطية وعقدتها ايضاً . إذ ان الديموقراطية هي النظام الذي يضمن ان تكون القوانين مطابقة لارادة الشعب . فهي إذن ضمانة شرعية كل شيء في الدولة. ولكن ممارسة الديموقراطية في الدولة ينظمها هي ايضاً قانون . ويصل بنا هذا الى عقدة مشكلة الديموقراطية : يكون سلوك الفرد في المجتمع مشروعاً اذا كان متفقاً مع القانون . ويكون القانون مشروعاً اذا اتفق مع الدستور. ويكون الدستور مشروعاً اذا اتفق مع ما يريده الشعب . وهو لا يكون كذلك إلا اذا صدر وفقاً للاجراءات التي يحددها القانون . ونعود الى البداية لو قلنا ان هذا القانون الاخير لا يكون مشروعا إلا اذا كان مطابقاً للدستور. ولا يمكن الخروج من هذه الحلقة المفرغة التي تدور فيها مشكلة الديموقراطية إلا اذا توقفنا لنسأل : كيف يمكن أن نعرف ان القانون الوضعي المنظم للممارسة الديموقراطية في مجتمع معين هو ذاته مشروع بدون حاجة الى الرجوع الى قانون وضعي آخر ؟ ... بدون معرفة الاجابة على هذا السؤال الحاسم نفتقد أي ضمان ضد ان يكون " النظام الديموقراطي " كله في مجتمع معين قد وضع في قانون اساسي (دستور) او قوانين استفتاء وانتخاب... الخ لمجرد اضفاء الشرعية الشكلية على نظام قانوني باسناده اسناداً شكلياً الى ارادة الشعب . وعندما تكون العلاقة بين النظام القانوني في المجتمع وبين ارادة الشعب علاقة شكلية ، تكون سيادة الشعب سيادة شكلية مهما كثر الحديث عنها في القوانين .

اذن فلا بد من البحث عن الحل الصحيح لمشكلة الديموقراطية خارج نطاق القانون الوضعي . وهذا ما تفعله كل المذاهب السياسية. حاولت الليبرالية ان تقدم الحل من القانون الطبيعي . وحاولت الماركسية أن تقدم الحل من القوانين التي تحكم تطور انتاج الحياة المادية. ولا نستطيع نحن ان نفعل غير هذا. وفيما يلي نحاول ان نقدم حلاً لمشكلة الديموقراطية في دولة الوحدة على أساس من نظريتنا القومية .

٥٢ — دولة العرب الديموقراطية

طال بنا الحديث وتشعب قبل ان يصل الى مشكلة الديموقراطية الدقيقة. لهذا قد يكون من المفيد ان نسترجع الخطوات التي وصلنا بها الى دولة الوحدة . ولتكون الفائدة مضاعفة نسترجع تلك الخطوات ونحن ندرس مشكلة الديموقراطية . لعلنا نتبين اننا بينما كنا نبني نظريتنا في القومية لبنة لبنة كنا نبني بذات اللبنات نظريتنا في الديموقراطية. ولعلنا عندما نتبين هذا أن ندرك أن القومية ديموقراطية واننا لا نستطيع أن نكون قوميين إلا اذا كنا ديموقراطيين ، لأن الأسس الفكرية التي تقوم عليها كل من الديموقراطية والقومية أسس واحدة . وقد كنا نستطيع ان نعرض ملخصاً للمقولات المتتالية القائم بعضها على بعض والتي أوصلتنا الى الوحدة ثم نتلوه بالتطبيق في دراسة الديموقراطية . غير أن هذا الأسلوب سيبقى – دائماً– حاجزاً بين ما قيل أولاً عن القومية وما يقال أخيراً عن الديموقراطية . قد نفتقد عنده بيان العلاقة بين القولين . لهذا فإنا نفضل أن نعرض سلسلة افكارنا التي اتصلت حلقاتها حتى انتهت الى الوحدة ، حلقة حلقة ، لنرى علاقة كل حلقة بمشكلة الديموقراطية .

(١) لقد كانت المقولة الأساسية في كل البناء الفكري الذي أقمناه هو : " ان كل شيء منضبط بقوانين تحكم حركته حتماً سواء عرفنا تلك القوانين أو النواميس أم لم نعرفها " (فقرة ٢) . وهي قاعدة أساسية وحاسمة في مشكلة الديموقراطية . اذ نعرف منها ان الديموقراطية من حيث هي نظام اجتماعي لا يمكن أن تخضع للتصورات المثالية أو تقوم على فكرة ميتافيزيقية مستقرة في ضمائر البشر يقال لهما القانون الطبيعي . ان المصدر الصحيح لمعرفتها هو ذات الظاهرة التي تقوم فيها المشكلة : المجتمع . والمصدر الموثوق لحلها هي ذات القوانين الحتمية التي تضبط حركة المجتمعات . بمعنى اننا عندما نبحث عن الحقوق والحريات التي يجب أن يكفلها النظام القانوني للمجتمع (الدولة) ليكون نظاماً ديموقراطياً لا ينبغي أن نبحث عن " حقوق

أوحريات طبيعية " بل أن نبحث عن " الحقوق والحريات الاجتماعية" تلك الحقوق والحريات التي لا ينشئها القانون الوضعي بل تحتمها القوانين الموضوعية التي تحكم حركة المجتمع .

(٢) ولقد تعرضنا للمشكلة الفكرية التي تثيرها تلك المقولة الأساسية وهي ما اذا كان الانسان صاحب الارادة الحرة والمقدرة على الاختيار يخضع هو أيضاً لقوانين حتمية أم لا يخضع ؟ (فقرة ٣). وعرضنا نماذج من المناهج الفكرية التي حاولت الإجابة على هذا السؤال . فعرفنا المنهج الليبرالي (فقرة ٥) وقصوره (فقرة ٦) ومناهج التطور (فقرة ٧) ومنها المنهج التاريخي (فقرة ٨) ثم المنهج الجدلي (فقرة ٩) ، وأوضحنا كيف كانت الميتافيزيقا سبباً في فشل المنهج الجدلي في شكليه المثالي والمادي (فقرة ١٠) . ثم تطور المنهج الجدلي من خلال الممارسة الماركسية (فقرة ١١) والاسلامية (فقرة ١٤) والقومية (فقرة ١٦) ، ليصبح مستقراً انه " في نطاق التأثير المتبادل بين العناصر المتعددة في المجتمع يكون الانسان هو العامل الأساسي في التطور " (فقرة ١٧) . وابتداء من هنا نعرف ماهية الديموقراطية وأهميتها أو فلنقل خطرها أو خطورتها . فالديموقراطية هي النظام الذي يحدد العلاقات بين الناس في المجتمع وهم يمارسون دورهم القائد في حركة التطور . فهي اذن العامل الأول الذي تتوقف عليه مقدرة الناس في المجتمع على تطوير واقعهم . ويمكننا- من مجرد هذه البداية- أن ندرك ان أي قصور في أسلوب قيادة الناس لحركة التطور " الديموقراطية " سيخل أو يعوق أو يوقف حركة التطور ذاتها . ثم نبدأ في معرفة القوانين التي تضبط حركة الناس في المجتمع مقدمة لصياغة النظام الديموقراطي على الوجه الذي يتفق معها .

(٣) ولقد بدأنا بوحدة تركيب المجتمعات ، أو بالعنصر المشترك في كل المجتمعات ، وهو الانسان لنرى القانون الذي يضبط حركته حتماً . فعرفنا (جدل الانسان) من حيث هو القانون الذي يضبط حركة الانسان حتماً ، وعرضنا أحكامه بالتفصيل (فقرة ١٨) . وفي دراستنا " لجدل الانسان " عرفنا ان الانسان يطور واقعه من خلال حل مشكلاته . وان مشكلاته تثور في الانسان نفسه بفعل التناقض بين ارادته وواقعه . فحتم عليه أن يستهدف دائماً حريته . وانه يحقق حريته باشباع غايته. وانه يشبع غايته بتغيير واقعه . وهكذا يطو ر واقعه ولا يستطيع أن يطور واقعه إلا على هذا الوجه . وانه ينجح في تطوير واقعه (حل مشكلاته) بقدر ما يعرف ويحترم حتمية القوانين التي تضبط حركة الأشياء والظواهر . ولو شئنا عندئذ أن نعرض للعلاقة بين جدل الانسان والديموقراطية كما نفعل الان - لقلنا ان الديموقراطية حتمية والاستبداد فشل محض . ذلك لأنه في ظل الديموقراطية أو في ظل الاستبداد، لا يكف الناس ولا يستطيعون ان

يكفوا عن ممارسة حرياتهم . لا يكف الناس ولا يمكن ان يكفوا عن مناقشة المشكلات الاجتماعية ولو همساً ، وعن ابداء آرائهم ولو لذوي قرباهم ، وأن يعملوا على تحقيق ما يريدون ولو خفية . هذا امر محتوم بحكم انهم بشر . فالاستبداد لا يحول دون أن يتبادل الناس المعرفة بالمشكلات ولو في شكل اشاعات ، ولا يحول دون ان يتبادل الناس الأراء ولو في شكل مقولات مضحكة (نكت) ولا يحول دون ان يحققوا ارادتهم ولو اختلاساً . انما وظيفة الاستبداد ان يحول دون ان يعرف المستبدون ما الذي يشكو منه الناس وماذا يريدون وماذا يفعلون . الاستبداد عصابة سوداء على أعين المستبدين لا يرون من خلالها شيئاً فيتوهمون ألا شيء هناك فهم أول ضحاياه . أما أثره في المجتمع فهو تعويق حركة التطور الاجتماعي فيه .

(٤) ذلك لأننا بعد ان عرفنا قانون الانسان الفرد رددنا هذا الانسان الى مجتمعه لنرى ما يؤثر فيه ويتأثر به. فعرفنا ان المجتمع هو " جماعة من الناس يعيشون معاً في واقع معين مشترك فيما بينهم ... انهم افراد متعددون ينشط كل منهم في الواقع المشترك طبقاً لقانونه النوعي : جدل الانسان كل منهم يسعى ولا يستطيع إلا ان يسعى لإشباع حاجاته . وكل منهم يستهدف ولا يستطيع إلا ان يستهدف حريته.. الخ. هذا لا يتغير في المجتمع . فالمجتمع لا يحيل الانسان شيئاً جامداً او يحول الناس الى قطيع من الحيوان. انما الذي يتغير هو الواقع ذاته . اذ عندما يتعدد الناس في واقع معين واحد يصبح هذا التعدد بما يتضمنه من مشاركة جزءاً من الواقع . جزءاً من الواقع الذي يواجهه كل انسان . يصبح واقعاً اجتماعياً. واقعاً اجتماعياً لا بمعزل عن أي انسان فيه . ولكن بالنسبة الى كل انسان فيه " (فقرة ١٨) .

وعندما نصل الى المجتمع نواجه مشكلة الدولة اذ الدولة هي التنظيم القانوني للمجتمع . فنلاحظ ان المجتمع- اي مجتمع- ينطوي في ذات تكوينه على تناقض بين تعدد الأفراد فيه ووحدة الواقع الاجتماعي المشترك. وهو تناقض مصاحب لقيام المجتمع ولا ينتهي إلا بنهايته ان كانت للمجتمع نهاية . وهو يثير مشكلة مشتركة (عامة) بين الافراد المتعددين في واقعهم الواحد . ولقد ابتكر الانسان منذ أن وجد المجتمع حلاً لتلك المشكلة ما اسميناه- اخيراً- الدولة : تنظيم المجتمع بقواعد عامة وملزمة تضبط سلوك الافراد فيه على الوجه الذي يتفق مع غاية اجتماعية مشتركة وتأتي قوة الردع التي تتضمنها القاعدة الملزمة لتكفل ابقاء السلوك الفردي متفقاً دائماً مع هذه الغاية، فهو نظام يتضمن- اولاً- اسلوباً محدد التحقيق غاية اجتماعية مشتركة . وهذي هي وظيفته الأساسية . ومن اجل ضمان تحقيق هذه الغاية يتضمن - ثانياً- جزاء رادعاً على مخالفة قواعده . وتقوم على نفاذ تلك القواعد وردع المخالفين لها " اداة " تكون

لها سلطة التنفيذ والردع . هكذا وجد- منذ ان وجد المجتمع - ذلك النظام العام (المشترك) المركب من عديد من القواعد الملزمة التي تضبط سلوك الناس في المجتمع باداته التي تنفذ القواعد الملزمة ولو بالاكراه. قد تكون تلك الاداة الوالد في الاسرة او الشيخ في القبيلة او الكاهن او الأمير او الحكومة. وقد يكون مصدر توليته الأمر في المجتمع وضعه العائلي كقرينة على عدالته، او سنه كقرينة على حكمته، أو شجاعته كقرينة على قدرته ، او انتخابه من الصفوة او من الشعب انتخاباً مباشراً أو غير مباشر. وقد يسمى النظام قبلياً او ملكياً او جمهورياً . وقد تسمى غايته اقطاعاً او رأسمالية او اشتراكية . وقد يكون اسلوبه في الردع الطرد من الجماعة او الاعدام شنقاً ... الخ . غير ان هذا كله لا يغير من طبيعة ذلك النظام الاجتماعي الذي نسمي شكله الاخير : دولة. ذلك لأنه مهما اختلفت مضمون السلطة ومن يتولاها فإن وجود الدولة ذاته هو حل لمشكلة طرحها ويطرحها المجتمع بوجوده ذاته . ومن هنا نعرف أن الدولة كانت قائمة في كل مجتمع وستظل قائمة ما بقيت المجتمعات . انها لا تتلاشى ولا يمكن ان تتلاشى . فحتى لو أصبح الناس امة واحدة ، وانتهى الصراع الاجتماعي في الأرض فلن يتوقف التطور الاجتماعي ابداً . وسيظل اختلاف الأفراد حول الخطوة القادمة للتطور الاجتماعي موجوداً أو قابلاً للوجود، وستظل ضمانات تحقيق الخطوة التقدمية لازمة. وستظل المقدرة على ردع الأفراد الذين لا يقبلون هذه الخطوة لازمة. وبالتالي تظل قائمة وظيفة الدولة بما تتضمن من سلطة ادارة وردع . والواقع ان القول بان سيأتي اليوم الذي تكون الدولة فيه غير لازمة- وهو قول قديم- كان قولاً مثالياً قائماً على فرضية طوباوية هي أن سيأتي اليوم الذي يكون " لكل حسب حاجته " فيزول التناقض بين الحاجة الفردية والحاجة الاجتماعية، وتحل نهائياً والى الأبد مشكلة الندرة . وهو طوباوي لأنه يحلم بيوم تكون فيه للحاجات الانسانية حدود نهائية تشبع عندها بفائض الانتاج . وقد تشبع حاجة الانسان الى سلعة او مضمون ما ويفيض الانتاج عنها إلا ان حاجات جديدة ومتجددة ستظل أبداً في حاجة الى مزيد من الانتاج المادي او الثقافي . ومهما استقرت أمور الناس على أوضاع مادية او ثقافية فلا يختلفون فيها وبالتالي لا يحتاجون فيها الى القانون او الى الدولة فان التطور الاجتماعي سيطرح اموراً جديدة يختلف فيها الناس او قد يختلفون وتظل للدولة وظيفة الزام الأفراد- بالردع- السلوك الذي يتفق مع متطلبات التطور الاجتماعي .

الدولة إذن قديمة وقائمة وباقية أبدا .

(٥) ثم انا بعد أن رددنا الانسان الى مجتمعه لنعرف ما يؤثر في قانونه (جدل الانسان) وما يتأثر به عرفنا ان اول اثر هو انه " مهما تعددت و تفاوتت واختلفت وتناقضت حاجات الناس فإن

حلها الصحيح في مجتمع معين في وقت معين محدد موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته... ومؤدى هذا ان كل مشكلة اجتماعية لها حقيقة واحدة مهما اختلف فهم الناس لها وبصرف النظر عن مدى ادراك صاحبها لحقيقتها، وان أية مشكلة اجتماعية ليس لها إلا حل صحيح واحد في واقع معين في مجتمع معين ... وينطبق هذا بالنسبة الى كل الناس في المجتمع فيطورون واقعهم الاجتماعي بيسر ويطرد التطور الاجتماعي إذاً، وكلما، استطاعوا ان يعرفوا الحل الاجتماعي الصحيح لمشكلاتهم وان يلتزموه في الممارسة "(فقرة ١٨). وهكذا نعرف ان غاية النظام القانوني للمجتمع (الدولة) ان يمكن الشعب فيه من اكتشاف الحلول الاجتماعية الصحيحة لمشكلاتهم كما هي محددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته وتنفيذها في الواقع بالعمل . فنعرف ان الدولة منذ أن قامت كانت دولة للشعب كله، وستظل أبداً دولة للشعب كله بمعنى انها نظام قانوني للمجتمع كله . نظام عام . ولم يحدث أبداً ولا يمكن أن يحدث أن تكون دولة لفرد من الشعب تنظم حياته الخاصة وحده ، أو دولة لمجموعة من أفراد الشعب تنظم العلاقات فيما بينهم دون غيرهم ، او دولة " الطبقة " تضبط سلوك المنتمين اليها بقواعد ملزمة لهم مقصورة عليهم . وهذا هو ما يفرق الدولة عن الاسرة او الجمعية او النقابة . الدولة نظام عام وتلك نظم خاصة . قد يستولي فرد أو جماعة أو " طبقة" على " السلطة " في الدولة فتسخرها فيما تريد لنفسها فيقال مجازاً انها " دولتهم " بمعنى انها مسخرة- بقوة الردع- لتحقيق مصالحهم الخاصة دون الشعب، ولكن تبقى مع ذلك دولة للشعب كله. لأنهم عندما يريدون لا يريدون لأنفسهم فقط بل يريدون للشعب كله من خلال الدولة ولو لم يريدوا له إلا أن يكون خادماً لهم . ان القوانين التي كانت تبيح ملكية العبيد في دولة الرق كانت تنظم سلوك السادة وسلوك العبيد والعلاقة بينهم جميعاً في دولة واحدة . والمستبدون في الدولة لا يستبدون بانفسهم بل يستبدون لأنفسهم بالشعب كله فهم وضحاياهم في دولة واحدة .

وجوهر مشكلة الديموقراطية هي كيف تكون الدولة دولة الشعب كله . وهذا هو الفيصل بين الديموقراطية والديكتاتورية . عندما تكون الدولة دولة الشعب كله تكون ديموقراطية، وعندما تكون دولة فرد أو جماعة أو طبقة تكون ديكتاتورية . أما سلطة الردع فهي من النظام القانوني للمجتمع سواء كانت دولة ديموقراطية أو ديكتاتورية . واستعمالها ليس دائماً علامة على الديكتاتورية . فقد تستعمل ضد الانحراف الفردي ولا تكون ديكتاتورية. وتستعمل ضد الأقلية لنفاذ رأي الأغلبية ولا تكون ديكتاتورية. ولقد عرفنا من حديثنا المقارن بين " نظرية الصراع الاجتماعي " و " نظرية الصراع الطبقي " مصدر الخطأ في الزعم بأن الدولة هي ديكتاتورية دائماً .

قلنا (فقرة ٣٨) أن " الطبقة بمفهومها الماركسي تناضل من أجل مصالحها الطبقية الخاصة. ونحن لا نرى أن التقدميين يناضلون من أجل مصالحهم الخاصة فهم لا يستوون- في نظرنا- مع الرجعيين . ذلك لأن المضمون التقدمي للصراع الاجتماعي محدد موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته. ومهما تكن مصالح الناس متنوعة ، ومختلفة، ومتفاوتة . طبقاً لقسمة العمل بينهم وللجهد الذي يبذله كل واحد في موقعه فان كل مصالحهم متفقة مع الحل التقدمي لمجتمعهم حتى لو كان بعض الناس لا يعلمون . وهكذا يدور الصراع الاجتماعي حول مصالح الشعب كله من ناحية ومصالح الرجعيين من ناحية . ويبدو هذا أكثر ما يكون وضوحاً في النضال الذي يقوم به العمال من أجل الاشتراكية . فالعمال لا يستهدفون من نضالهم ضد الرأسماليين إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج، ملكية الرأسماليين لها، لتصبح بعد هذا ملكية خاصة بالعمال ، بل لتصبح ملكية إجتماعية لكل الشعب . فهم يستهدفون إلغاء " نظام إجتماعي " يوفر للرأسماليين إمكانيات إستغلالهم وإستغلال كل قوى الشعب المادية والبشرية واقامة نظام إجتماعي أكثر تقدماً يوفر الحياة الأفضل لهم ولكل أفراد الشعب حتى من غير العاملين . بل إن غايتهم النهائية إلعاء الصراع الاجتماعي، أي إلغاء أنفسهم كقوة من قوى الصراع الاجتماعي ليعيش الناس جميعاً بدون صراع " . ان الخطأ الكامن في الخلط بين قوى الصراع الاجتماعي وأساليبه وغاياته هو الذي أدى بالفكر الماركسي الى المساواة بين القوى واعتبار كلأ منها طبقة ، والمساواة بين أساليبها واعتبار كلأ منها قهراً ديكتاتورياً، والمساواة بين غاياتها واعتبار كلأ منها غايات طبقية خاصة ، فقادتها تلك الأخطاء الى النهاية الخاطئة، عندما ينتهي الصراع الطبقي تزول الدولة . على أي حال نحن لا نسوى بين القوى وأساليبها وغاياتها بل نقيس المواقف على الحل الصحيح المحدد موضوعياً لكل المشكلات الاجتماعية. فلا يمكن أن نخطيء التعرف على الديكتاتورية في دولة الاقطاع أو دولة الرأسمالية فهنا قلة تسخر الدولة لغاياتها دون الشعب كله. ولكنا لا نستطيع أن نقول نفس الشيء عن الدولة الاشتراكية . ان الاشتراكيين ليسوا طبقة لأن مصالحهم غير معزولة عن مصالح الشعب كله . فهم لا يستهدفون مصالح خاصة دون الشعب ليسخروا الدولة في تحقيقها بل يستهدفون نظاماً إجتماعياً تتحقق به وفيه حرية كل الناس في المجتمع من العاملين والفلاحين والمثقفين والفنانين والجنود وحتى من الذين لا يعملون عاجزين كانوا أم نساء أم أطفالاً أم طلبة. الاشتراكيون يستهدفون النظام الاشتراكي . وهو نظام للشعب كله . وميزته انه يحقق مصلحة الشعب كله. فلا يمكن قبول الزعم بأن " الدولة هي دائماً ديكتاتورية " أو " أداة قهر طبقي " بل نقول انها تكون ديكتاتورية وأداة قهر طبقي عندما تكون مسخرة لخدمة مصالح فرد أو جماعة أو طبقة . وإن القوى الاجتماعية التي تستهدف التقدم

الاجتماعي لا تستهدف مصالحها الخاصة فهي ليست طبقة. وعندما تتولى السلطة في الدولة لن تكون الدولة ديكتاتورية .

هذا من حيث المبدأ لبيان أن الدولة لا تكون دائماً ديكتاتورية. ومع ذلك فان الديموقراطية أو الديكتاتورية ليست منوطة بالغاية التي تدعيها كل قوة إجتماعية تريد أن تتولى السلطة في الدولة . فإن كل قوة إجتماعية ستزعم إنها تريد مصلحة الشعب كله ، أو ان غايتها تتفق مع مصلحة الشعب كله. إنما الديموقراطية أو الديكتاتورية هي نظام وضعي للدولة. فهي تكون ديموقراطية أو ديكتاتورية تبعاً لما تتضمنه من قواعد وقوانين تنظم معرفة المشكلات الاجتماعية وإكتشاف حلولها الصحيحة وتنفيذها في الواقع الاجتماعي . ومن هنا نستطيع أن نحكم على مصير الدولة عندما تتولى السلطة فيها أية قوة إجتماعية تبعاً لاجابة كل قوة إجتماعية على هذا السؤال : كيف يمكن إكتشاف معرفة المشكلات الاجتماعية وحلولها الصحيحة التي ستكون نافذة بحكم القانون؟ . فنعرف- مقدماً - ان كل إجابة قائمة على أسس " جبرية " ستترجم فى الدولة الى ديكتاتورية أياً كان مضمونها . وقد عرفنا انه "عندما لا يكون الانسان هو المحرك القائد لعملية التطور يكون التطور مفروضاً عليه من خارجه وتلك هي الجبرية " (فقرة ١٠) . ومنه نعرف انه بصرف النظر عن كل الوعود فإن المثاليين والماديين معاً، الذين يبحثون عن غاية التطور الاجتماعي خارج الانسان نفسه لا بد أن ينتهي بهم الأمر الى الاستبداد، ولا بد أن تنتهي الدولة في أيديهم الى ديكتاتورية . لانهم عندما يحاولون اكتشاف الحلول الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي المنظم في دولة سيبحثون عنها في " أفكارهم " أو في " أدوات الانتاج المادية " . وفي الحالتين لن يكونوا في حاجة الى الناس ، ولا يكون " لدولتهم " إلا وظيفة إلزام الناس بحكم القوانين التي يضعونها هم على تحقيق ما أرادوه لهم . نريد أن نقول انه طبقاً للنظريات المثالية والمادية . لا يكون للديموقراطية لزوم أصلاً الا أن تكون لازمة لتصديق الناس على ما اختار القادة . أو إلا اذا تعثر القادة وكذبتهم الممارسة فاستعانوا بالشعب وهم عندئذ يغادرون منطلقاتهم المثالية و المادية .

(٦) أما نحن فقد كنا عرفنا أن معرفة المشكلات الاجتماعية واكتشاف حلولها الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته وتنفيذها يتم عن طريق قانون التطور الاجتماعي (الجدل الاجتماعي): " المعرفة المشتركة بالمشكلات الاجتماعية والرأي المشترك في حلها والعمل المشترك تنفيذاً للحل في الواقع الاجتماعي لتتحقق به اضافة تحل بها المشكلات الاجتماعية وتثور بها مشكلات جديدة فتحل وهكذا . مع ملاحظة ان حركات الجدل هذه تمثل

ايقاعاً ثابتاً للقانون . معرفة المشكلة قبل معرفة الحل وشرط لها . ومعرفة الحل قبل التنفيذ بالعمل وشرط له " (فقرة ١٨) . ومنه نعرف - أولاً وقبل كل شيء- ان الرجوع الى الناس في المجتمع لازم لمعرفة المشكلات الاجتماعية وحلولها وتنفيذ تلك الحلول. فنعرف ان الديموقراطية لازمة لإمكان التطور الاجتماعي في المجتمع المنظم (الدولة) . بمعنى ان أولى وظائف الدولة ان تنظم بالقوانين الوضعية كيفية مساهمة الناس في الجدل الاجتماعي . وعندما تخلو أية دولة من هذا النظام اتكالاً على تلقائية اكتشاف الحلول الصحيحة (الليبرالية) أو اتكالاً على وعي قادتها (استبدادية) تكون دولة ديكتاتورية، فتكون دولة فاشلة. ومرد فشل الدولة الديكتاتورية الى انها لا تضمن نظامها الوضعي نظماً يسمح للناس بأن يكتشفوا الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية بأسلوب اكتشافها (الجدل الاجتماعي) فلا يستطيعون ان يكتشفوها . غير ان ليس هذا هو كل شيء ، اذ يقدم لنا "الجدل الاجتماعي " ثلاث قواعد لا يتم إلا بها جميعاً وطبقاً لترتيبها المتفق مع ايقاع حركة الجدل: المشكلة الحل فالعمل (من الواقع الى الفكر الى الواقع) . فيقدم لنا بذلك أسساً ثلاثة للنظام الديموقراطي:

الأول : العلم بالمشكلات الاجتماعية وتبادل العلم بها بين الناس بدون قيود. هذا هو الشرط الأول للجدل الاجتماعي . حرية التعبير والشكوى والمعرفة والعلم والتعليم بدون قيد . وله وجهان : أولهما سلبي يمثل في الالغاء التام والكامل لكل أسباب الخوف . الخوف من أي انسان اومن أي مجهول . الأول : تضمنه المساواة بين البشر أمام القانون (سيادة القانون) والثاني : تضمنه قاعدة ألاجريمة ولا عقوبة ولا جزاء من أي نوع كان إلا بناء على قانون عام سابق على وقوع الفعل . أما الوجه الايجابي فيتمثل في ان تطرح جميع المشكلات الاجتماعية بدون تزييف أو تشويه. ان هذا يحتم وضع حد لتلك الجريمة المخربة التي ما تزال مباحة في كل نظم العالم . الكذب ، وما دام الكذب مباحاً بدون عقوبة تحت تأثير القاعدة الليبرالية " القانون لا يحمي المغفلين " فان كل شيء في المجتمع سيكون مخلوطاً بالكذب أو كذباً خالصاً . وعندما يكذب الحاكمون ويكذب المحكومون ، ويكذب الموظفون ، وتكذب الصحف ، وتكذب أجهزة الاعلام .. بدون رادع وبدون مسؤولية فإن الحياة كلها تكون زائفة . وعندما يكون الخوف من الشعب أو الخوف من الحكومة وراء الكذب فنحن لسنا في مواجهة حياة زائفة فقط بل هي حياة زائفة ومتعفنة . وتصبح معرفة حقائق المشكلات الاجتماعية مستحيلة . وعندما تستحيل معرفة المشكلات الاجتماعية على حقيقتها يصبح التطور الاجتماعي مستحيلاً . وهكذا حيثما خاف الناس من ان يقولوا ما يحسونه في انفسهم وحيل بينهم وبين ان يعرفوا ما يعانيه الآخرون يصبح التطور

الاجتماعي منطلقاً من مشكلات الناس كما يتصورها أو يزيفها فرد أو مجموعة من الأفراد ، ويصبح تنظيم الخائفين المضللين وحشرهم ليسمعوا من غيرهم تشخيصاً لمشكلاتهم عائقاً أساسياً في سبيل التطور الاجتماعي فلا تكون الدولة دولة الشعب ، ولا يكون القانون تعبيراً عن ارادته .

الثاني : ابداء الرأي في المشكلات الاجتماعية بدون قيود . ان هذا مكمل لمعرفة المشكلات الاجتماعية، فقد عرفنا ان المشكلة الاجتماعية تعبرعن حاجة الانسان الى مضمون مادي أو ثقافي يفتقده . وعندما يعبر كل واحد عن آرائه في حل المشكلات الاجتماعية لا يفعل شيئاً في الحقيقة غير التعبير عما يحتاج اليه وكيفية الحصول عليه مهما تكن صيغة التعبير أي حتى لو لم يتحدث عن نفسه . إن حرية الرأي هي الممارسة الفعلية للمشاركة الفكرية في مصير المجتمع . وبالتالي فان القيود التي تفرض على حرية الآراء في حل المشكلات الاجتماعية ليست إلا حرماناً لأحد الشركاء في المجتمع من أن يشترك في تحديد مصيره ، وتعويقاً لحركة التطور بقدر ما كان المحرومون قادرين على تقديمه من حلول لمشكلات تطوره . انه سلب لمقدرة المجتمع على التطور بقدر حرمانه من جهد أبنائه ولو كان فرداً واحداً منهم. ونلاحظ ان التعبير عن الرأي يمثل الحركة الثانية من قانون الجدل ، والتالية لمعرفة المشكلات . بمعنى انه حيث تفرض القيود على حرية معرفة المشكلات الاجتماعية، أو حيث تزيف المشكلات الاجتماعية،

لا تكون الاراء إلا حلولاً زائفة لمشكلات زائفة .

الثالث : تنفيذ الأقلية لرأي الأغلبية، ان هذا يفترض انه في ظل حرية المعرفة- بدون قيد- للمشكلات الاجتماعية، وحرية الرأي - بدون قيد- في حلولها لم يتفق الشعب على حل واحد لذات المشكلات. ولما كانت الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية محددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته فان الاختلاف لا يعني إلا أن الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية إما انها غير معروفة أصلاً أو انها معروفة لفريق دون فريق . ولا يمكن أن تكون الأغلبية العددية بذاتها دليلاً على صحة رأي الأغلبية . ولكن الاختلاف يعني أن الواقع الاجتماعي يطرح مشكلة جديدة من مشكلات تطوره هى عدم اتفاق الناس فيه على ماهية الحلول الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته . ولما كان التطور (حل المشكلات) لا يتم إلا طبقاً لقانون الجدل الاجتماعي ، وهو قانون حتمي ، فان حتميته تحتم الصراع بين الناس المختلفين . ولن يؤدي تجاهل هذه المشكلة الجديدة بانكار أسباب الصراع او اخفائه او منعه إلا الى مزيد من الصراع الذي قد يصل في النهاية الى تمزيق المجتمع نفسه (فقرة ١٨) . ومن هنا تكون مقدرة الشعب على تجاوز

الاختلاف منوطة بتنظيم الصراع ذاته على قاعدتين : الأولى ، نفاذ إرادة الأغلبية على الأقلية بمعنى أن يكون من الأغلبية أن تصوغ إرادتها في قانون عام ملزم للأقلية . وذلك لأنه أياً ما كانت مضامين الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية فانها حلول لمشكلات الناس كما يحسونها في أنفسهم . وقمة النجاح أن تكون حلولاً لمشكلات الناس جميعاً . فان اختلف الناس ينفذ الرأي الذي يحل مشكلات أغلبهم بحكم أنهم شركاء بالتساوي في مجتمعهم . والقاعدة الثانية، هي إبقاء مجال تصحيح الاراء المختلفة مفتوحاً . بأن يبقى لكل من الأغلبية والأقلية حق طرح رأيها والدفاع عنه والتدليل على صحته بكل الطرق بما فيها ما تفسر عنه الممارسة وهي المحك الأخير لصحة الآراء . ومن خلال التبادل المستمر للمعرفة والاراء ينتهي الأمر الى معرفة موحدة بالحقيقة الموضوعية للحلول الصحيحة كما هي محددة بالواقع الاجتماعي ذاته . فإما أن تصحح الأقلية رأيها وإما أن تصحح الأغلبية رأيها . إن مصدر حق التصحيح هذا هو كون الواقع الاجتماعي واحد أو مشتركاً .

(٧) بعد هذا جاءت نظريتنا القومية منطلقاً من انه ما دام الناس في المجتمع هم قادة التطور فيه فان دراسة مشكلات تطوره يجب أن تبدأ بالناس أنفسهم ليتحدد من خلالهم المجتمع الذي نريد أن نطوره من خلال حل مشكلاته (فقرة ٢٠) ولم نقف عند القول بأننا أمة عربية واحدة بل سألنا عن علاقة كوننا أمة بالمستقبل الذي نريده . وأجبنا على هذا اجابة تعتبر حجر الزاوية في نظريتنا القومية . وكانت اجابة ذات شقين أحدهما خاص بالماضي والاخر خاص بالمستقبل . فقلنا انه بالتطبيق لقوانين التطور التي عرفناها تصل المجتمعات في تطورها التاريخي الى مرحلة الامة عندما يختص شعب معين بأرض معينة فتكون أرضه الخاصة دون غيره المشتركة فيما بينه (فقرة ٢١) . أما عن الشق الخاص بالمستقبل فقلنا انه بالتطبيق لذات قوانين التطور التي عرفناها تكون ثمة وحدة موضوعية قد نعرفها وقد لا نعرفها ، بين كل المشكلات الاجتماعية التي يطرحها الواقع القومي (فقرة ٢٢) . انهما شقان من اجابة واحدة قائمة على أساس فكري واحد طبقاً لمنهج واحد . ومن هنا فانهما غير قابلين للانتقاء . بمعنى اننا لا نستطيع إلا أن نقبلهما معاً أونرفضهما معاً . أما اختيار احدهما دون الاخر فهو نقض لأساسهما الفكري معاً . وقد وصلنا من خلال ترجمة الشق الأول الى نظام قانوني (دولة) الى ان الدولة القومية هي وحدها التي تجسد اختصاص الشعب بالأرض والمشاركة فيها ، أي تجسد وحدة الوجود القومي (فقرة ٢٣) . وسنرى فيما يلي كيف أن ترجمة الشق الثاني الى نظام في الدولة القومية سيصل بنا الى أن "الديموقراطية " هي النظام الذي يتفق مع وحدة المصير القومي . وعندما ننتهي من هذا سنكون

قد عالنا علمنا علم اليقين أن دولة الوحدة العربية لا تكون دولة قومية إلا اذا كانت دولة ديموقراطية، واننا لا يمكن أن نكون قوميين إلا اذا كنا ديموقراطيين .

(٨) ذلك لأننا عندما نكون في مواجهة مجتمع قومي (امة) تكون الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية فيه محددة موضوعياً بالواقع القومي كله او- بتعبير آخر- تكون حلولاً قومية لمشكلات قومية لا تنفذ إلا بالعمل القومي . أما كيف يمكن اكتشافها فقد عرفنا ان ذلك يتم عن طريق الجدل الاجتماعي . الجدل الاجتماعي على مستوى الأمة كلها . إذ عندما لا يسهم جزء من الشعب في الجدل الاجتماعي (نتيجة التجزئة مثلأ) يكون الجدل الاجتماعي قائماً في جزء من المجتمع فلا يهتدي الشعب فيه إلا إلى بعض حقيقة المشكلات الاجتماعية وبالتالي لا يعرف إلا حلولها الجزئية ثم يعجز عن حلها . ولما كانت الديموقراطية هي الصيغة القانونية للجدل الاجتماعي فهي لا تقوم في أمة إلا اذا كانت تنظيماً قانونياً لمساهمة كل أبناء الأمة في الجدل الاجتماعي حتى يستطيع الشعب أن يعرف الحقيقة الاجتماعية لمشكلاته وان يكتشف حلولها الصحيحة و أن يحلها . تطبيقاً لهذا نستطيع أن نقول انه كما ان دولة الوحدة لا تكون دولة الشعب العربي إلا اذا كانت ديموقراطية فان الديموقراطية لا يمكن أن تؤدي غايتها الاجتماعية في الوطن العربي إلا في ظل دولة الوحدة . وبالتالي يستحيل في ظل التجزئة أن تؤدي الديموقراطية الى المعرفة الصحيحة بالمشكلات الاجتماعية او بحلولها او لا يمكن أن تكون ارادة الناس التي عبروا عنها " ديموقراطياً " في الدول الاقليمية مصدراً للشرعية في مواجهة باقي الشعب العربي. اننا عندما نتحدث عن " الديموقراطية " ونحتكم الى الشعب في مشكلات اجتماعية هي بحكم الواقع القومي مشكلات قومية ، ثم نقبل - بحجة الديموقراطية- أن نلتزم رأي الأغلبية في الدول الاقليمية، ننسى ان الأغلبية نسبة " عددية " فلا نفطن الى انه لا يمكن معرفة الأغلبية إلا بعد معرفة " عدد " أفراد الشعب الذين من حقهم ان يبدو رأيهم بحكم أن الحلول ستنفذ في واقع اجتماعي مشترك فيما بينهم. ونغفل عن عشرات الملايين الذين حرمتهم التجزئة من حق الاستفتاء والانتخاب والتمثيل والحكم لأن مليونا في الكويت أو مليونين في لبنان او خمسة ملايين في سورية قد احتكموا الى الأغلبية منهم فاختاروا لأنفسهم ما أرادوا وهم لا يختارون- بحكم وحدة المصير القومي- إلا للامة العربية كلها . فهل من الديموقراطية في شيء أن تستبد أغلبية من الأقلية في تقرير ما يؤثر حتماً في حياة عشرات الملايين من الشعب العربي؟... كلا انه استبداد لا يقوم عليه أمر مشروع ولو قامت عليه دولة اقليمية . وكل نظام قانوني قائم على أساس التجزئة من اول الدولة، الى الدستور، الى القانون .. الى آخر القرارات

الادارية لا يكون إلا صياغة لارادة الاقليميين فهو بالنسبة الى الأمة العربية غير مشروع وليس مصدراً للشرعية . انه نظامهم القانوني ، و دولتهم ، ودستورهم ، ولوائحهم ... يعزلون بها جزءاً من الشعب العربي لتنظيمه ويقيمون به دولة ليحكموه بها ... ثم يستعملون قوة الدولة والقانون في ردعه حتى لا يسهم مع باقي الشعب العربي في بناء نظامه القانوني ودولته الديموقراطية.

(٩) وأخيراً ، عندما التقينا بالواقع العربي في هذا النصف الثاني من القرق العشرين عرفنا واعترفنا بتخلف أغلبية الشعب العربي عن كثير من الشعوب الاخرى في المقدرة الذاتية على معرفة الحقيقة الاجتماعية لذات المشكلات التي يعانونها في أنفسهم وحلولها الصحيحة المحددة موضوعياً بواقعهم الاجتماعي وعدم اتقانهم العمل المناسب لتنفيذ تلك الحلول في الواقع (فقره ٣٨) . ورددنا هناك ما عرفناه من جدل الانسان : " عندما نرى الناس أو بعضهم عاجزين عن معرفة حقيقة المشكلات الاجتماعية أو عن اكتشاف حلولها الصحيحة أو نراهم مفتقدين المهارة اللازمة لتنفيذ تلك الحلول في الواقع لا نعزلهم عنا ولا ننعزل عنهم ولا نستعلي عليهم ، بل ننتبه بقوة الى أننا نواجه فيهم أخطر مشكلات التطور الاجتماعي التي يطرحها واقعنا : تخلف البشر، (فقرة ١٨) . وعرفنا أن تلك " مشكلة يثيرها التناقض في الناس أنفسهم بين ارادتهم التطور وواقع عجزهم عن التطور... وإن حلها يكون بتغيير الواقع في الناس أنفسهم ، بتغيير تخلفهم في المقدرة على التطور الاجتماعي . وذلك باشتراكهم على أوسع نطاق في معرفة المشكلات التي يثيرها واقعهم الاجتماعي . انهم بهذا يطورون مقدرتهم الجدلية، (فقرة ١٨) . ونعرف الان ما هي الترجمة القانونية للمشكلة والحل . انها مشكلة التخلف في الممارسة الديموقراطية وحلها هي الممارسة الديموقراطية على أوسع نطاق . اننا إذ ندرك أن مشكلات التطور في المجتمعات المتخلفة أو النامية- ومنها امتنا العربية- ليست مقصورة على مجالات التنمية الاقتصادية لتعويض سنوات الفقر فحسب ، بل تشمل أيضاً مجالات تنمية المقدرة الانسانية على التطور لتعويض سنوات الجهل نعرف أن حل مشكلات التطور حلا صحيحاً يقتضى التزام أولوية الانسان . بناء الانسان العربي القادر على تطوير مجتمعه حتى يتطور مجتمعه. ولن تكون الاخطاء في الممارسة الديموقراطية إلا المقابل العادل الذي يدفعه المتخلفون ليتقدموا. الحرية ومزيد من الحرية حتى يتعلم الناس في دولة الوحدة كيف يكونون أحراراً فلا يستطيع أن يستبد بهم مستبد . والديموقراطية ومزيد من الديموقراطية في دولة الوحدة حتى يتدرب الناس على حل مشكلات التطور . الانسان أولا. بدون أحرار لا توجد حرية . وبدون حرية لا توجد ديموقراطية . وبدون ديموقراطية لن تكون دولة الوحدة هي دولة الشعب العربي .

والمصدر الاساسي للخطر على الديموقراطية في الوطن العربي هم البيروقراطيون ، ذلك القطاع المتعفن من المثقفين . ذلك لأن المثقفين- أينما وجدوا- هم قادة حركات التطور الاجتماعي . وفي المجتمعات المتقدمة كثرة منهم قد تفيض عن حاجة القيادة . ولكنهم في المجتمعات المتخلفة أو النامية- ومنها امتنا العربية - قوة نادرة ذات قيمة فائقة . انهم أثمن امكانيات التقدم المتاحة في المجتمع . فهم قوة ذات خطر واكنهم أيضا ، وللسبب ذاته، قوة ذات خطورة لا يستهان بها . ذلك لأنهم أكثر معرفة وعلماً ومقدرة على العمل الاجتماعي من الكتلة البشرية السائدة في مجتمعاتهم فلا تستطيع مجتمعاتهم أن تستغنى عنهم . وهم يحملون في ذواتهم الاسباب التي عرفناها ، جرثومة الفردية أكثر المواقف انحطاطاً عن القومية وعداوة لها (فقرة ٣٢) . وعندما يجتمع الامران نكون في مواجهة " البيروقراطية " ، مصاصة دماء الشعوب التي لا يكف المنتمون إليها لحظة واحدة عن سرقة الناس ثم احتقارهم لأنهم جهلة. ويتخذون من جهل المسروقين مبرراً لاستحقاقهم ما سرقوا . انهم عادة موظفو الدولة ، الخبراء بقواعد الدستور ، ونصوص القانون ، وخبايا اللوائح الادارية ، والقادرون دائماً على أن يدفنوا آمال الشعوب في اضبارة من الورق ، وأن يعلقوا حياة الناس على توقيع مجهول ، وأن يحولوا أكثر الشعارات ثورية الى حروف ميتة ، باسم القانون . اولئك البيروقراطيون لا يجهلون القانون وأوامره ونواهيه فلا يهدرون غايتة إلا بعد أن يوفروا لما يفعاون شرعية شكلية . بل انهم يفرطون في توفير الشكل الشرعي بما يضيفونه على تصرفاتهم من توقيعات : توقيع يعرض، توقيع روجع ، توقيع موافق، توقيع يعتمد... ثم توقيع يصرف، حتى تتوه المسئولية بين عديد من المختلسين ، وهم ليسوا اقطاعيين أو رأسماليين أو اشتراكيين ، انهم- ببساطة- اقطاعيون أو رأسماليون أو اشتراكيون متى ، والى المدى الذي يكون مناسباً للاستيلاء لأنفسهم على أموال الشعب الذي يحتقرونه . و هم ديموقراطيون متى ، والى المدى ، الذي يبقي وصايتهم على الشعب قائمة . انهم المستغلون في كل مجتمع متخلف أو نام لأنهم ثمرة

التخلف ذاته أو علامته .

وعندما يستولي البيروقراطيون على الدولة لا تكون الدولة دولة الشعب .

والديموقراطية هي الحصانة ضد البيروقراطية. إذ باطلاق حرية الشكوى والرأي وممارستها على أوسع نطاق ، وبدون خوف ، يعري المسروقون السارقين ، ولا يجد البيروقراطيون أحداً ينافقونه إلا الجماهير ذاتها وتلك أول الطريق لتدريبهم على احترام الذين يدفعون أجورهم

. ان آخر شيء يمكن أن يكون مجتمعنا المتخلف ، وأي مجتمع متخلف ، في حاجة اليه هو حصانة موظفي الدولة . لأن المشكلة في مجتمعنا المتخلف ليست كيف نحمي الموظفين من التطاول عليهم والمساس ، بهيبتهم ، ولكن كيف يتعلم الشعب العربي الجرأة في المطالبة بحقوقه وكيف يتعلم الموظفون أن يهابوا الناس ويتعلم المثقفون إحترام الشعب . بدون هذا، بدون هذا التدريب الديموقراطي الشاق على الممارسة الديموقراطية سيكون الشعب العربي معزولاً في دولته يخشى حكامه وينافقهم . يتجمع اذا دعوه . وينفض اذا أمروه . ويدلي برأيه إن طلبوا رأيه ولكن على ما يريدون . وبغيره إن أرادوا . واذا بدولة الوحدة ليست دولة الشعب العربى بل دولة الذين أقاموا ليحكموا بها . وعندما تكون على هذا الوجه " الرديء " لا تكون دولة قومية ولو أسميت دولة عربية ، لانها لا تكون دولة قومية ، أي دولة الأمة العربية ، إلا بقدر ما تكون أداة الشعب العربي في تطوير واقعه ، أي إلا بقدر ما تكون دولة ديموقراطية .

(١٠) هكذا تتطور المجتمعات وهذه هي القوانين الاجتماعية لتطورها . وهي قوانين حتمية . إن يلتزمها الناس يطوروا واقعهم بنجاح مطرد . وان لم يلتزموها يتعثروا أو يتوقفوا بقدر ما يخالفونها. والديموقراطية هي صياغة هذه القوانين الاجتماعية في قوانين وضعية ملزمة . انها الصيغة القانونية (الحقوقية) للجدل الاجتماعي . فهي نظام لحركة الحياة الاجتماعية قبل أن تكون نظاماً للاستفتاء والانتخاب والحكم . وهي نظام حتمي للتطور الاجتماعي لأن الجدل الاجتماعي قانون حتمي يضبط حركة تطور المجتمعات .

أما عن الشكل الديموقراطي فهو أمر " فني " لا يتضمن قيمة في ذاته وإنما يستمد قيمته من مناسبته لمجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة ، بحيث يسمح في كل مجتمع وفي أية مرحل بأقصى إمكانيات الجدل الاجتماعي لكل إنسان في المجتمع، وليس من اللازم أن يكون ذا شكل عام واحد . إن هذا أحد الأخطاء التي ورثناها من الديموقراطية الليبرالية التي تساوي بين الناس في الشكل الديموقراطي ولا تقيم وزناً للممارسة الديموقراطية . تساوي في الحقوق المكتوبة على صفحات الدساتير " القوانين الأساسية " ولا تقيم وزناً لاستعمال الحقوق في الواقع الحي . في حين اننا عندما نعرف أن على الشكل الديموقراطي أن يكون متسقاً مع قانون الجدل الاجتماعي قد نستطيع أن نهتدي في كل مجتمع على حدة وفي كل مرحلة تاريخية معينة الى وسائل متنوعة للممارسة الديموقراطية تبعاً لمستوى التعليم والثقافة والبيئة والظروف القومية والعالمية بحيث تكون صياغتها محققة في كل مكان وبالنسبة الى كل واحد أفضل الامكانيات ليعرف الشعب مشكلاته الاجتماعية ويساهم بالرأي وبالعمل في حلها . ان هذا يعني أننا لا نستطيع أن نحصي

هنا كل أشكال الممارسة الديموقراطية . ولكنه لا يعني أن يكون الشكل الديموقراطي منوطاً بالاهواء بغير ضابط . ان ضابطه هو قانون الجدل الاجتماعي وإيقاع حركته . وقد نستطيع أن نضرب هنا أمثلة مما يتفق مع منهجنا ونظريتنا.

فمثلا، عرفنا أن العلم بالمشكلات الاجتماعية وتبادل العلم بها بين الناس بدون قيود هو أول شروط الجدل الاجتماعي وأن " خوف " الناس من أن يعبروا عن المشكلات الاجتماعية كما يعرفونها من أنفسهم يشوه تلك المشكلات أو يحجبها فتولد الممارسة الديموقراطية شائهة. وعرفنا في سيادة القانون ضماناً ضد الخوف . غير أننا لا نرى هذا كافياً بل نريد للممارسة الديموقراطية ضماناً ضد الخوف من القانون ذاته. أو بمعنى أدق ضد الخوف من الخطأ الذي يقع تحت طائلة القانون .. وتعرف الممارسة التقليدية للديموقراطية مثل هذا الضمان ، وتقره، ولكن في نطاق محدود هو المجالس التشريعية (البرلمانات)، حيث من المستقر- حصانة أعضاء المجالس التشريعية ضد كافة المسؤوليات الجنائية (الجزائية) والمدنية والادارية عن أية آراء يبدونها وهم يؤدون وظائفهم . ومن المهم أن نلاحظ أنها ليست حصانة ضد المسؤولية عن آراء مباحة أصلا، بل هي حصانة ضد المسؤولية عن آراء لو قيلت بعيداً عن نطاق العمل التشريعي ومن غير الذين يقومون به لكانت جرائم أو لعرضت أصحابها لمسؤوليات مدنية أو ادارية . انها حصانة ضد القانون ذاته . حتى يكون الذين يطرحون المشكلات الاجتماعية ويناقشونها ويبدون الاراء في حلها متحررين من كل أسباب الخوف من أن يقولوا ما يعتقدون أنه الحق . ولسنا نرى لماذا تكون تلك الحصانة التي يرجع اليها الفضل فيما حققه النظام النيابي من نجاح وما أرساه من تقاليد ديموقراطية ، لماذا تكون مقصورة على المجالس التشريعية (البرلمانات) وحدها . لماذا لاتمتد فتشمل كل المؤسسات والمنظمات واللجان والمجالس والمؤتمرات، سواء كانت حكومية أو شعبية، وسواء كانت ثقافية أو علمية أو اقتصادية أو اجتماعية أو فنية أو حتى رياضية، فلا يسأل أعضاؤها على أي وجه عما يبدونه من آراء وهم يطرحون المشكلات ويتبادلون الرأي في حلها. ثم نخص بالذكر النقابات المهنية والعمالية و جمعيات الفلاحين ، ان كل أولئك تستحق آراؤهم في مؤسساتهم أن تكون محصنة ضد الخوف من الخطأ والمسؤولية . ان استعمال الحق يعتبر سبباً من أسباب الاباحة في كل تشريعات العالم . فلسنا نعرف كيف يكون من حق العمال- مثلا- أن ينتظموا في نقابات واختيار مجالس لادارتها ثم لا يتمتع اعضاء تلك المجالس بالحصانة المقررة لأعضاء المجالس التشريعية . كأن تلك المجالس لا تناقش مشكلات اجتماعية أقوى أثراً في حركة التطور الاجتماعي من كثير مما يعرض ويناقش في المجالس التشريعية. يقال أن ليس لتلك

المؤسسات والمنظمات أن تتصدى للعمل " السياسي " ، وعلى القانون أن يردعها أن حاولت ، فنقول أن ذلك خطأ آخر ورثناه عن الديموقراطية الليبرالية حيث التفرقة الليبرالية بين المشكلات العامة والمشكلات الخاصة . أما عندنا، طبقاً لمنهجنا، فلا توجد في المجتمع مشكلات خاصة، انها كلها مشكلات إجتماعية ، يؤثربعضها في بعض ، ويتأثر بعضها ببعض ، ولا تحل أي منها إلا في نطاق تقدم المجتمع كله. وبالتالي فليس ثمة حد يفصل مشكلات العمل- مثلاً- عن مشكلات الحكم حتى تفرض على من يناقشون مشكلات العمل حدود قانونية صارمة لا ينبغي لارائهم أن يتجاوزوها . وعندها ، وطبقاً لنظريتنا، لا يتحدد الموقف الصحيح لكل واحد من مشكلات مجتمعه تبعاً لموقعه من علاقات العمل ، وإنما يتحدد موقفه من خلال وعيه العلاقة الصحيحة بين موقعه ومشكلات مجتمعه، فلسنا نرى في معرفة ومناقشة وحل المشكلات " الخاصة " إلا مدخلاً لمعرفة ومناقشة وحل المشكلات " العامة ". وبالتالي تسقط حجة التخصص الليبرالية وتستحق الاراء التي تطرح في المؤسسات والمنظمات واللجان والنقابات نفس الحصانة المقررة للاراء التي تطرح في المجالس التشريعية (البرلمانات) ، على أساس أن طرح المشكلات الاجتماعية ومناقشتها بدون خوف هو أول شروط الجدل الاجتماعي .

مثال آخر من الإعلام .

إن أجهزة الإعلام (الصحافة والراديو والتليفزيون.. الخ) أصبحت في كل مجتمع المصادر الأساسية للأخبار. والأخبار هي بيان للواقع الاجتماعي وأحداثه بما ينطوي عليه من مشكلات داخلية وخارجية. وبالتالي فإنه على مدى صدق الوقائع التي تنشر أو تذاع على الناس يتوقف- الى حد كبير- إتجاه آراء الناس في المشكلات الاجتماعية و حلولها . نريد أن نقول انه قبل أن يبدأ أي إنسان ممارسة الديموقراطية سواء كانت رأياً يبديه، أو ممثلاً يختاره ، أو موقفاً يأخذه ، يكون وعيه المشكلات الاجتماعية قد تحدد تبعاً لسيل الأخبار التي لم تنقطع أجهزة الإعلام عن صبها في رأسه من خلال حواسه جميعاً ، وبالتالي يكون رأيه قد أصبح محدداً بما وعى . ولسنا نبالغ اذا قلنا أن الحصيلة النهائية للممارسة الديموقراطية، مهما كان شكلها، أصبحت متوقفة، إيجابياً وسلبياً ، على تلك الأجهزة التي حولها العلم والفن الى أدوات بالغة المقدرة على التأثير في عقول الناس ومسالكهم . وهي تؤثر إيجابياً لانها تنقل الى الناس وقائع محيطة بكل أوجه النشاط في مجتمعهم وفي المجتمعات الأخرى فتزودهم بمقدرة هائلة على معرفة ومتابعة حركة التطور الاجتماعي ومشكلاته وبالتالي توفر لهم إمكانيات تكوين رأي أكثر نضجاً بكل تلك المشكلات . وهي تؤثر سلبياً لأن الليبرالية التي تفسد كل شيء تفسد أجهزة الاعلام وتحيلها أدوات مدمرة

وقد أفسدتها أولاً عندما أحالتها الى مؤسسات رأسمالية تستهدف الربح وتقيّم نجاحها بقدر ما تقترب من احتكار المستهلكين (القراء والمستمعين) وتقضي على غيرها في سوق المنافسة الحرة . وعندما نرى تلك الأجهزة تبذل قدراً كبيراً مما تنشره أو تذيعه لمجرد اغراء القراء والمستمعين بشرائها والاستماع عليها وتتوسل الى هذا بأحط ما يغري الغرائز، و عندما نرى الاعلانات الخادعة تنشر وتذاع على مسئولية أصحابها ما داموا يدفعون الثمن ، ندرك كيف تفتك تلك الأجهزة بوعي الناس مشكلاتهم الحقيقية من خلال اغراق انتباههم في لجة من المشكلات الزائفة . وقد أفسدت الليبرالية أجهزة الاعلام ثانياً لما أن منحتها الحق الليبرالي الشهير : حرية الكذب . وأجهزة الاعلام الليبرالية تكذب في الخبر بوسائل " فنية " شتى صيغته، حجم حروف طباعة، مكانه بين الأخبار، اختصاره أو الاضافة إليه ، عدم ذكر مصدره ... الخ ، لأن لكل جهاز رأياً في الخبر ذاته فهو يصوغ الخبر على الوجه الذي يتفق مع رأيه . من هنا تستر أجهزة الاعلام الليبرالية حرية الكذب بحرية الرأي. وينتهي الأمر يأن تكون معرفة الناس بواقعهم الاجتماعي ومشكلاته تحت رحمة قلة من الأفراد يقدمون إليهم الأخبار على الوجه الذي يريدونه ليتحكموا في آرائهم ومواقفهم . ويحجبون أسماءهم لتبدو الكلمة المنشورة بدون توقيع والمذاعة بدون إسم كما لو كانت تقريراً للحقيقة المجردة . ولا حل لهذه المشكلة التي استفحلت إلا بالتزام إيقاع قانون الجدل الاجتماعي ، وفصل الخبر (حقيقة المشكلات) عن الرأي (تقييم المشكلات واقتراح حلول لها) . ان الخبر يجب أن يكون صادقاً . يجب أن يكون الحقيقة كل الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة ، تنشر وتذاع كما هي بدون مسئولية . ثم يردع ردعاً حاسماً الذين يكذبون . اما الرأي فهو اجتهاد صاحبه ينشر ويذاع على مسئولية صاحبه، اما كيف يتم هذا الفصل فتلك وسائل تبحث في مكانها وزمانها . ولكن الذي يجب أن يؤمن وتوفر له كل الضمانات هو صدق الأخبار التي تنشر وتذاع على الناس . صدقها بمعنى مطابقتها للواقع كما هو بدون حذف أو إضافة أو تغيير، حتى يستطيع الناس أن يعرفوا معرفة صحيحة حقيقة المشكلات الاجتماعية بدون تزييف فلا تكون الممارسة الديموقراطية كلها قائمة على أساس زائف .

مثال ثالث وأخير من تجارب الممارسة في الوطن العربي .

لقد ورثت دول العالم الثالث من المفهوم الليبرالي للديموقراطية سلبية الدولة بالنسبة الى الممارسة الديموقراطية. وفي كل دولة من ذلك العالم المتخلف كانت حصيلة الديموقراطية فشلاً ذريعاً . وكان من آثار ذلك الفشل ظاهرة الانقلابات العسكرية التي تكاد تكون على مستوى العالم الثالث هي المرحلة التاريخية التالية للتحرر. و المرجع الأساسي لكل هذا هو التخلف

الديموقراطي .انعدام أو ضعف التقاليد الديموقراطية بفعل الاستعمار الطويل وما صاحبه من تخلف ثقافي ومادي . في تلك الدول النامية المتحررة حديثاً التي لا تملك رصيداً من الممارسة الديموقراطية . تباح عادة- بعد التحرر- الممارسة الديموقراطية بقوانين صادرة من السلطة لشعب يحمل ميراثه التاريخي من عهد العبودية : العزلة عن السلطة والشك فيها والسلبية إزاه ما تدعوه السلطة اليه، بالاضافة الى العجز الموروث عن الممارسة الديموقراطية. والذين عاشوا مخدوعين دهراً لا ينسون بسهولة معاناتهم الفعلية من اجل وعود ولو كانت صادقة لمجرد أن يقال لهم : لقد أصبحتم أحراراً وأصبحت السلطة منكم وإليكم . ومن ناحية اخرى لا يتوقع من الذين عاشوا مقهورين دهراً أن يمارسوا الديموقراطية على الوجه المثالي الذي يتصوره المشرعون بدون أخطاء قد تكون جسيمة . عندئذ لن تكون سلبية الدولة بالنسبة الى الممارسة الديموقراطية إلا إبقاء على سلبية الناس بالنسبة الى ممارسة حقوقهم الديموقراطية. فيبقى الشعب في سلبيته، تاركاً حقه أو يمارسه بقدر كبير أو قليل من الأخطاء . يبقى الماضي ممتداً تلقائياً في المستقبل فينكشف قصور الشكل الليبرالي للممارسة الديموقراطية عن حل مشكلات التخلف الديموقراطي في المجتمعات النامية والمتحررة حديثاً . وبالرغم من كل الحقوق المسطرة في الدساتير يكون الشعب " غائبأ " فتتاح الفرصة لكل قادر على ان يستولي على السلطة ليضع نفسه موضع الوصي على الشعب "القاصر" في مثل هذه الظروف الاجتماعية يصبح للشكل الديموقراطي وظائف ايجابية لمواجهة المشكلات الموروثة تاريخياً . الأخطاء في الممارسة علاجها مزيد من الممارسة وذلك بأن يكون الانتخاب الديموقراطي، والرقابة الشعبية سائدين في كل مجال من مجالات النشاط ، حتى لو لم تكن للممارسة غاية إلا الممارسة ذاتها ، ليتعلم الناس من خلال الممارسة الديموقراطية كيف يمارسونها بدون أخطاء، وليتحرروا من رواسب عزلتهم السابقة عن حركة التطور في المجتمع . مجتمعهم . ليتعلموا قانون التطور الاجتماعي : الجدل الاجتماعي من خلال العمل الجماعي . أما عن السلبية- ذلك المرض الذي يحيل الحقوق الديموقراطية الى كلمات ميتة- فعلاجه أن تكون وسائل الممارسة الديموقراطية إحدى الخدمات الأساسية التي تقدمها الدولة الى الشعب فيها (تشجيع العمل الجماعي، وتسهيل ممارسته، وتحمل أعبائه المالية، ومده بكل ما يحتاج اليه من الامكانيات الثقافية والمادية، وإشراكه في طرح ومناقشة واقتراح حلول المشكلات الاجتماعية... الخ) .

وفي الوطن العربي تجربة فذة لحل مشكلة التخلف الموروثة في الممارسة الديموقراطية، أضافت الى الشكل الديموقراطي إضافتين بالغتي الأهمية قامتا ابتداء في الجمهورية العربية المتحدة .

الاضافة الاولى قامت تحت اسم " الاتحاد الاشتراكي العربي " . وهي مؤسسة شعبية تضم أغلب الذين لهم حق الانتخاب، وينتمي اليها- كقاعدة- كل من يقبل الانتماء اليها . وتقدم للمنتمين اليها تسهيلات مادية وثقافية ومالية لممارسة عملهم . وهي بعد تجربة حديثة لم تتبلور تقاليدها بعد . وقد سمح هذا بالاختلاف في تقييمها من حيث هي شكل مستحدث من أشكال الممارسة الديموقراطية. ذلك لأن كل واحد قد قيّمها على الوجه الذي فهمها به . فجماعة الليبراليين الذين لا يعرفون من أشكال الممارسة الديموقراطية إلا الأحزاب السياسية المستقلة عن الدولة ، فهموا الاتحاد الاشتراكي العربي على انه حزب السلطة فلم يجدوا فيه خصائص الحزب وأخذوا عليه انه مؤسسة من بناء الدولة فقيموه سلبياً . وجماعة الطبقات والصراع الطبقي فهموه على انه تحالف طبقي فرضته الدولة للحيلولة دون الصراع الطبقي فقيّموه سلبياً إلا إذا تحول الى تحالف تحت قيادة الطبقة العاملة . وكان في كثير مما صاحب تلك التجربة من تبريرات وتفسيرات واجراءات ما يسمح بهذا الفهم أو ذاك . فالدور القيادي الذي عهد به الى الاتحاد الاشتراكي العربي سمح بفهمه على انه حزب وليس مؤسسة شعبية . وكونه مؤسسة من مؤسسات الدولة سمح بفهمه على انه حزب السلطة . وما قيل من انه يمثل تحالف قوى الشعب العامل سمح بفهمه على انه جبهة بين قوى مختلطة . وكل هذا ليس جوهرياً في تجربة الاتحاد الاشتراكي العربي فلا نفهمه على أي وجه مما ذكرنا ولا نقيّمه كما قيموه . ان الايجابي فيه هو الذي يحدد طبيعته . والايجابي فيه هو انه شكل من اشكال تنمية الوعي الديموقراطي والتدريب على الممارسة الديموقراطية من خلال اشراك الجماهير في طرح ومناقشة المشكلات الاجتماعية واقتراح الحلول لها ، يأخذ من تسهيل الممارسة حافزاً لاخراج الجماهير من رواسب السلبية الموروثة . وبالتالي فانّا نقيّمه على قدر ما أحدث من آثار في هذا الاتجاه. وقد كانت آثاره أكثر من رائعة ، فقد أصبح الانتماء اليه والممارسة من خلاله محل اهتمام ذلك القطاع الكبير من الناس الذين كان اتصالهم الشكلي بالعمل السياسي لا يقع إلا بضعة أيام كلما جاءت الانتخابات للمجالس التشريعية ، ثم ينسون الأمر كله ويعودون الى سلبيتهم . لقد حل التنافس على عضوية لجان الاتحاد الاشتراكي في القرى محل المنافسة على منصب العمدة (المختار) ، وأصبحت الانتخابات في القرى ظاهرة " عادية " في حياة الفلاحين ، وهذا غير مسبوق . أما إذا كان

الاتحاد الاشتراكي العربي لم ينجح في قيادة الجماهير فذلك لأنه مؤسسة الجماهير وليس مؤسسة حزبية تقود الجماهير . واذا كانت الممارسة الديموقراطية فيه ما تزال مشوبة بالأخطاء فلأنه المؤسسة التي يتدرب الناس فيها على الممارسة الديموقراطية الى أن يتعلموا كيف يتجنبون الأخطاء . واذا كانت حصيلة الممارسة فيه لا ترضي القطاعات الاكثر تدريباً على الممارسة الديموقراطية فلأن غايته أن يدرب الذين لم تسمح الظروف التاريخية بأن يتدربوا وليست غايته أن يكون أداة في أيدي المدربين . واذا كانت القوى فيه مختلطة غير مفرزة فلأن غايته ان يتعلم الناس فيه من خلال الممارسة كيف يتحولون الى قوى مفرزة. ان كل هذه السلبيات جاءت من فهم خاطىء لطبيعة هذه المؤسسة الفذة فهي غير مسؤولة عن أخطاء الذين لا يفهمون دورها الايجابي في مجتمع متخلف ديموقراطياً فيغفلون عن آثارها الايجابية : توفير شكل الممارسة الديموقراطية المناسب لعشرات الملايين من الفلاحين والعمال والجماهير الاخرى التي لم تكن تهتم أصلاً لا بالديموقراطية ولا بممارستها . ادخال القاعدة الجماهيرية العريضة ساحة العمل السياسي عن طريق اخراجها من ركود السلبية الموروثة . وتجربة الاتحاد الاشتراكي العربي التي ما تزال في دور النضج لا شك ستنضج فتتحرر من كل ما هو غريب عن طبيعتها فتتخلص من سلبياتها غير الجوهرية وتبقي على ما هو جوهري وايجابي فيها ، فتكون نموذجاً فذاً لأحد اشكال الممارسة الديموقراطية في المجتمعات النامية والمتحررة حديثاً التي تفتقد التقاليد الديموقراطية ، وتفشل فيها الديموقراطية الليبرالية فشلاً ذريعاً .

ويمكن أن يقال الشيء ذاته عن الاضافة الثانية : تمثيل العمال والفلاحين بنصف مقاعد المجالس الشعبية على الأقل . لقد قيل انه تمثيل مهني وهو ليس كذلك ، فان الفلاحين وحدهم يمثلون أكثر من ثلاثة أرباع الشعب . وقيل لأنهم أقدر على معرفة الحلول المناسبة لمشكلاتهم وهو ليس كذلك ، فإن معرفة المشكلات الاجتماعية التي يعانيها الفلاحون والعمال تتطلب اكثر من أن يكون الانسان فلاحاً أو عاملاً. تتطلب وعياً متقدماً بالمشكلات الاجتماعية وثقافة متقدمة بكيفية حل المشكلات الاجتماعية . انه ببساطة اشراك الفلاحين والعمال في المجالس الشعبية . ان هذا الاشراك هو المقصود في ذاته وهو غاية في ذاته لحل مشكلة اجتماعية مقصورة على المجتمعات النامية والمتحررة حديثاً : سلبية الفلاحين والعمال بالنسبة إلى العمل السياسي من ناحية واستعلاء المثقفين على الفلاحين والعمال من ناحية أخرى . ان كان المثقف الفصيح يشعر بالضيق من ان محاوره فلاح لا يجيد التعبير فهي مشكلة علاجها تدريب المثقفين على ألا يضيقوا بشركائهم في المجتمع ولو لم يكونوا فصحاء . وان كان الفلاح يتهيب الحوار مع من هم أكثر

منه ثقافة فهي مشكل علاجها تشجيعه على أن يحاور من سبقوه الى المعرفة ولا يهاب أحداً . وان كان يبدو غريباً أن يشترك الفلاحون والعمال مع غيرهم من المثقفين فتلك مشكلة علاجها أن يستقر في وعي الناس من كل فئة انهم شركاء في مصير واحد . ولقد كانت الاثار الاجتماعية لتلك الاضافة ايجابية الى الحد الذي نستطيع أن نقول معه انها قابلة للمزيد من مشاركة الفلاحين والعمال في المجالس الشعبية وانه – على أي حال – لن يجرؤ أحد على المساس بها أو الرجوع عنها .

و بعد ،

فلقد اخترنا تلك الامثلة من أشكال الممارسة الديموقراطية ، من خارج نطاق الاشكال التقليدية : الانتخاب والتمثيل ورقابة الرأي العام، بما استقر فيها من ضمانات لوضع رأي الشعب (أو أغلبيته) موضع التنفيذ الكامل وصياغته في قوانين عامة وملزمة يتولى وضعها عن طريق التشريع وتنفيذها عن طريق السلطة والاحتكام إليها عن طريق القضاء من يختارهم الشعب ديموقراطياً فيمثلونه ويكون له عليهم دائماً- وبدون قيد- حق الاصيل على نائبه : يعينه ويراقبه، ويحاسبه، ويعزله، ويعين غيره ، متى أراد . اخترناها من خارج نطاق هذه الأشكال التقليدية ، أولاً : لأن تلك الاشكال التقليدية ليست محل خلاف جدي ، وثانياً لأننا أردنا أن ندلل من نظريتنا ومن واقعنا على أن شكل الممارسة الديموقراطية ، لا يتضمن قيمة في ذاته وإنما يستمد قيمته مناسبته لمجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة، وإننا نستطيع أن نكتشف أنماطاً غير مسبوقة من شكل الممارسة الديموقراطية ونرسي تقاليدها ما دمنا نقيس الشكل الديموقراطي بمدى ملاءمته لمتطلبات الجدل الاجتماعي .

هذه هي دولة الوحدة الديموقراطية. أو النظام القانوني للمجتمع العربي على الوجه الذي يتفق مع وجوده الموضوعي، ويسمح للشعب العربي فيه أن يوظف كل الامكانيات البشرية والمادية المتاحة من أجل التطور الاجتماعي . من أجل حل المشكلات الاجتماعية التي يعانيها الشعب العربي . " إنه " " يسمح " بتوظيفها فهل تكون مشكلة التخلف قد حلت واسترد الشعب العربي كامل مقدرته على التقدم الاجتماعي المتكافىء مع ما هو متاح في امته لا أكثر ولا اقل ؟

لا، إنما تحل بتوظيفها فعلا في حل المشكلات الاجتماعية. وبدون هذا، بدون أن يوظف الشعب العربي الامكانيات المتاحة في حل المشكلات الاجتماعية التي يعانيها فيتطور ويتقدم يبقى كل الكلام الذي قلناه عن التحرر وعن الوحدة وعن الديموقراطية كلاماً فارغاً لأنه لا يكون قد

أدى غايته : حياة أفضل للشعب العربي في وطنه. فما هو النظام الاجتماعي الذي يتم به فعلا توظيف الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في الامة العربية من أجل التقدم الاجتماعي، والذي يتحول به التحرر والوحدة والديموقراطية الى حياة افضل؟

إنه النظام الاشترا كي .

لماذا؟

-٣ -

الاشتراكية

٥٣- مدخل الى الحديث :

اذا كان هذا الحديث الذي طال قد بدأ بالقول : " عندما أثبتت هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ جسامة المخاطر التي ينطوي عليها الأسلوب التجريبي أصبح مسلماً أن مواجهة المستقبل العربي بغير نظرية حماقة خرقاء " (فقرة ١) ، فإنه، إذ يصل بنا الى الحديث عن الاشتراكية يكون قد وصل بنا الى أهم مجالات الاختلاف " الأحمق الأخرق " الذي يحول دون أن يتلقى الذين يدعون التقدمية في الوطن العربي على نظرية فيحول دون وحدتهم فيرشح أمتهم الى هزيمة اخرى . وانه لمن المفارقات العجيبة في هذه الأمة أن تلعب بعض القوى التي تزعم التقدمية في الوطن العربي دور " الطابور الخامس " للقوى الاستعمارية والصهيونية والرجعية . ألم نر كيف أن هذي القوى المعتدية تكاد تكون موحدة المنطلقات موحدة الغايات موحدة القوى بالرغم من اختلاف مواقعها وتنوع أساليبها بينما تتمزق القوى التي تدعي التقدمية وتفترق نظماً وأحزاباً وجماعات وشللاً متعادية متخاصمة متصارعة يفتك بعضها ببعض ؟ .. ألا يمثل هذا التمزق أشد المخاطر التي تهدد المستقبل العربي، أشد حتى من المخاطر التي تمثلها القوى المعادية جهاراً ؟.. بلى . ان القوى الاستعمارية والصهيونية والرجعية مفضوحة العداوة فلا يخطىء الشعب العربي ، ولو من تجاربه اليومية، في التعرف فيها على أعداء مصيره التقدمي . ولكن الذين يدعون التقدمية يخاطبونه من مواقعهم في صفوفه خطاب المدافع عن مصيره . وعندما يختلفون ويتمزقون لا يكونون هم وحدهم ضحايا أنفسهم ، بل انهم يمزقون صفوف الشعب العربي الذي يزعم كل منهم انه " يناضل " معه، ضد أعدائه، من اجل تقدمه. كذلك فعل " الطابور الخامس " ففتك بصفوف المقاومين في " مدريد " وهم يواجهون زحف طوابير أربعة ظاهرة العداوة أثناء الحرب الأهلية في أسبانيا .

وفيم يختلفون الذين يدعون التقدمية في الوطن العربي ؟ .

في الاشتراكية

والاشتراكية التي بدأت فكراً منذ اكثر من قرن ، وطبقت نظاماً منذ اكثر من نصف قرن ، ومنها في كل مجتمع معاصر قدر تام من الفكر والتطبيق ، وتقوم خبرة الاتحاد السوفياتي فيها دليلاً ، ليس وحيداً، على التقدم لمن يريد أن يتقدم ، لا يمكن أن تكون " لغزاً " تختلف في حله كل هذه الشلل التي تملأ الوطن العربي ضجيجاً باسم الاشتراكية ، لا يمكن ان تكون المضامين الاشتراكية، بعد خبرة الشعوب الكثيرة قبلنا، غامضة الى الحد الذي يجعل الحديث عنها في الوطن العربي حديثاً " بابلياً " وإن كان يدور بلغة واحدة تستعمل فيها ذات الألفاظ للدلالة على مفاهيم مختلفة . فلم يختلفون ؟

نعتقد اننا اذا استبعدنا احتمالات التخريب المتعمد، فان مرجع الاختلاف الى ان أغلب الذين يدّعون الاشتراكية ويقومون على الدعوة اليها في الوطن العربي هم جماعات من " المثقفين " المترفين العاطلين الذين يرون في الشعب العربي المتخلف الفقير العامل ، فرصة متاحة ليكونوا هم " قادته ". ويتوهمون أنهم يستطيعون ان يقودوه الى حيث يحكمونه اذا هم أطعموه أكبر كمية من الكلمات الكبيرة المركبة المعربة التي استعاروها من كتب هم قادرون على شرائها من فائض ما يملكون بينما الشعب العربي لا يملك خبز يومه ، قادرون على قراءتها بينما الشعب العربي لا يقرأ ، قادرون على أن يملأوا بالحديث عنها أوقات فراغهم بينما الشعب العربي يعمل . هذا مع انه لو طبقت فعلاً تلك الكلمات التي يتشدقون بها لانتزعهم الشعب العربي من منازلهم المترفة ، وجردهم من ملابسهم الأنيقة، وكان على أكفهم الناعمة أن تدمى في الحقول والمصانع ليتعلموا الفرق بين الكمات المنمقة ومضامينها االحية . فمن الذين يخدعون بهذا الضجيج ، أو أي دور يلعب في الوطن العربي اولئك المتحدثون عن " الطبقة العاملة " في مقاعدهم الوثيرة ، المتصدون لقيادة الفلاحين من " صالونات " المدن ، دعاة الاشتراكية العلمية من منابر مؤسسات النشر الرأسمالية ؟ .. إن كانت الاشتراكية كما يقولون فهل يخدعون انفسهم أو من الذي يخدعون ؟ .

غريب أمر هؤلاء الاشتراكيين الذين تتحول الاشتراكية فيهم إلى مجرد " كلمة " غير ذات مضمون ومع هذا ففيها يختلفون ، بدون أن يدركوا - ان كانوا حسني النية- انهم لا يفعلون شيئاً إلا الاساءة إلى الاشتراكية عند الجماهير الكادحة التي يتحدثون كثيراً بالنيابة

عنها ، ويعوقون المسيرة الاشتراكية التي هي أمل تلك الجماهير الكادحة التي لا تعرفهم . مثال . عرفنا أن في الحركة القومية في الوطن العربي تياراً سائداً " ما يزال يفهم الأمة أو القومية كما تعلمها من اساتذة الفكر القومي الاوائل ، فهي سلبية بالنسبة إلى مشكلات التغيير الاجتماعي . ومن هنا تبقى الوحدة مطلباً قومياً يصر عليه ويبرره ليبرالياً وأن كان لا يعرف علاقته بالاشتراكية . أما الاشتراكية فقد عرفها بالتجربة كضرورة لتخطي مرحلة التخلف الاقتصادي ، فهي مطلب قائم على أساس مستقل . وهما مطلبان كان من حظنا التاريخي ان نحتاج إليهما معاً، فيكفي الا يكون بينهما تناقض ولكن لا يلزم على أي حال أن تقوم الوحدة والاشتراكية على اساس فكري واحد . والعبرة بما تحققه في الممارسة بغير قيد من النظريات مع الحفاظ في كل خطوة كل المكاسب التحررية " (فقرة ٦) . طوال خمس عشرة سنة كانت القوى المنتمية إلى هذا التيار هي التي تكافح ضد القوى الاستعمارية، وهي التي تقاتل الصهيونية ، وهي التي تكسب معارك الجلاء، وهي التي تسقط " الاقطاع " و توزع الأرض على المعدمين ، وهي التي تنشىء المصانع وتحول الفلاحين إلى عاملين ، وهي التي تخضع النشاط الاقتصادي للتخطيط، وهي التي تؤمم البنوك ومؤسسات الادخار، وهي التي تطور- بقدر ماتستطيع- حياة الجماهير الكادحة إلى ما هو أفضل . وهي تفعل كل هذا باسم الاشتراكية وتحت شعارها . ومنها سمعت الجاهير كلمة الاشتراكية مقترنة- لأول مرة- بمنجزات عينية غيرت حياتها . ومع ذلك فهي هي ذات القوى التي قلنا عنها - أيضاً- " قد لا يكون فيما تبذله من جهد قصور عن امكانياتها المتاحة ، ولكن ثمة شك كبير في معرفتها كيف تغير الواقع العربي على وجه تتحقق به شعاراتها . فهي تنتقل من نجاح إلى فشل ، ومن صمود إلى نكسة، ومن نصر إلى هزيمة " (فقرة ٦) : انه- إذن- تيار يحاول تحقيق الاشتراكية- من خلال الممارسة في مجتمع متحرر حديثاً متخلف اقتصادياً بجدية ولكن ينقصه الوضوح الفكري فماذا يكون موقف أي مثقف اشترا كي من مثل هذه المحاولة؟... أن يسهم في انضاجها فكرياً بان يضع ثقافته في خدمة جماهيرها لتتجاوز قصورها بدون تشكيك في منجزاتها التقدمية . بدهي . ومع هذا فان شلل " المثقفين " أدعياء الاشتراكية في الوطن العربي لا يكفون عن ادانة المحاولة كلها وتشكيك الجماهير العربية فيها ، وانكار منجزاتها ، لأنها لم تتم تحت " قيادتهم " بل تحت قيادة " البورجوازية الصغيرة " . والبورجوازية الصغيرة كما يقولون عدوة الاشتراكية ، ويتوهون بغباء غريب انهم بهذه الكلمات الفارغة يخدمون قضية الاشتراكية في الوطن العربي . ويدينون البورجوازية الصغيرة . ويجهلون أن لو قد صدقتهم الجماهير الكادحة التي يتحدثون فضولاً بالنيابة عنها، واستقر في وعي العمال الذين انشئت لهم المصانع، والفلاحين الذين وزعت عليهم المزارع ،

والمقهورين الذين تحرروا من الاحتلال والاقطاع والرأسمالية العميلة، أن كل ذلك كان من منجزات أعداء الاشتراكية فانهم لن يهتفوا للاشتراكية " الكلمة " ، بل سيهتفوت ولو تحت كلمة " البورجوازية الصغيرة " للمنجزات التقدمية. ولماذا كل هذا ؟ ... لأنه منذ مائة عام أو منذ خمسين قال فلان أو قال علان أن " الاشتراكية لا تتحقق إلا بقيادة الطبقة العاملة " فحفظوها صماً ويرددونها كالببغاوات بدون حتى أن يفطنوا إلى انهم من حيث هم مثقفون عاطلون ليسوا إلا بورجوازية صغيرة . ويشيعون بهذا كله أكبر قدر من البلبلة حول " الاشتراكية " في الوطن العربي فيسهمون بقدر في تعويق وحدة العرب الاشتراكيين .

ثم تأتي طائفة أخرى من ، المثقفين ، يجادلون بالماركسية ، لا معرفة بمضامينها ، ولكن توهماً أنها تملأ الفراغ العقائدي الذي يحسونه من أنفسهم ولا يستطيعون عليه صبراً و يسألون لماذا لا يتفق الثوريون العرب على الماركسية نظرية للثورة العربية يلتقون عليها ويحققون بها الوحدة الفكرية فما بينهم . ان الماركسية اشتراكية . وهي اممية فهي اذن للامم جميعاً فلماذا لا نتبنى الماركسية ؟ .. كلام سهل وظريف له من أبناء امتنا هواة وضحايا . فلسنا نشك في أن أكثر من نصف القلة الماركسية في الوطن العربي ينتحلون الماركسية تحت ضغط الفزع من الفراغ العقائدي ، ورغبة منهم في أن تكون لهم " نظرية " يكملون بها وجاهة الثقافة لا أكثر ولا أقل . وإلا كيف تفسر أن كثيراً من " الماركسيين " في الوطن العربي يجهلون الماركسية ؟.. وقد بلغ امر الجهل بها إلى حد أن بعض المثقفين العرب الطامحين إلى الخروج من حيرتهم الفكرية قد ظنوا الا مخرج لهم إلا بتلك العملية التلفيقية التي يسمونها، " تعريب الماركسية " . وهم لا يعنون بهذا أن يجتهد المثقفون العرب في أضافة جديدة الى التراث الفكري الاشتراكي الذي تشغل الماركسية حيزاً كبيراً منه، فان أية اضافة عربية الى التراث الفكري الانساني تقتضي منهم أن يبذلوا جهداً ايجابياً فكرياً أصيلاً هم غير راغبين فيه لانهم - ببساطة- غير قادرين عليه. انما يعنون بتعريب الماركسية تأويل المقولات الماركسية وتحوير مضامينها ومد أطرافها حتى تستوعب أفكارهم الخاصة . وهو طموح غريب .

يقول الماركسيون أن الماركسية مادية بمعنى أنها قائمة على أساس " أن المادة أزلية لم يخلقها أحد ولا توجد أية قوة فوق الطبيعة أو خارج العالم " (أفاناسييف : الفلسفة الماركسية) ومع هذا فان الطموحين الحائرين من الشباب العربي يريدون أن يجردوا الماركسية من أساسها المادي لتستوعب التراث الديني والروحي الذي تمثلته الجماهير العربية في تاريخها الطويل . وعندهم أن هذا تعريب الماركسية . ويقول الماركسيون " ان الماركسية اممية (لا قومية) في ذات

جوهرها " (اسس الماركسية- اللينينية) ولكن الطموحين الحائرين من الشباب العربي يريدون أن يجردوا الماركسية من ذات جوهرها لتكون ماركسية قومية ، ويكونوا هم ماركسيين قوميين معاً . وعندهم أن هذا تعريب الماركسية . ويتحدثون عن التاريخ فلا يرونه الاعلى مراحله الماركسية : الشيوعية البدائية ثم العبودية ثم الاقطاع ثم الرأسمالية ثم الاشتراكية ، ويبذلون جهداً في تقسيم التاريخ العربي على هذه المراحل ومع هذا لا يقبلون المقولة الماركسية : " إن اسلوب انتاج الحياة المادية بحكم حركة الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية " (كارل ماركس- نقد الاقتصاد السياسي) في حين أن المادية التاريخية وتقسيم التاريخ الى تلك المراحل لا يكونان مفهومين إلا على أساس هذا الذي قاله ماركس ، ثم أنهم يقبلون أن يتطور التاريخ على تلك المراحل ويتوقفون عند الاشتراكية ويرفضون الشيوعية ، في حين أن ذات الأساس الفكري الذي قسم التاريخ الى مراحله التي قبلوها هو الذي يحتم الشيوعية مصيراً للبشرية ... الخ الخ . وكل هذا عندهم تعريب للماركسية . إنهم ينسون او يتناسون انهم يستعملون تراثاً ذا دلالة فكرية خاصة ، وأن تجريده – الجريء – من دلالته لا يعني أنهم يعربون الماركسية بل يعني تماماً أنهم يشوهونها . وقد بلغ الطموح ببعض الذين ينتحلون التعبيرات الماركسية، ويلفقون لها مضامين من عندهم ، إنهم يتهمون الشيوعيين العرب بأنهم غير ماركسيين وأنهم - هم- الماركسيون الأصلاء . وزاد بعضهم فزعموا أنهم قد اهتدوا من أسرار الماركسية الى ما فات ماوتسي تونج وستالين ولينين وأنجلز وحتى ماركس ، وأنهم وحدهم العالمون ببواطن امور النظرية الماركسية . و يهمسون- مثلا- بأن ثمة سطراً ما في رسالة ما كتبها ماركس في يوم ما الى شخص ما تزيل التناقض بين الماركسية والقومية، وتسمح بتعريب الماركسية . إنه كالجنون. والحيرة بعض أسباب الجنون . وبعض المثقفين في الوطن العربي حائرين حتى الجنون بحثاً عن طريق ما يصل بهم الى مواقع القيادة من الجماهير العربية . ويعتقدون أن الماركسية، ماركسيتهم، هي الطريق . وهم بهذا كله لا ينالون شيئاً من الماركسية ولا من الشيوعيين لأن الاختلاس الفكري لا يجدي صاحبه شيئاً . وستبقى الماركسية محتفظة بأسسها الفكرية وبمضامينها الخاصة أي بقيمتها العظمى كتراث إنساني ولو لم تكن صحيحة في بعض أسسها أو خاطئة في بعض مضامينها .

ويدرك بعض المثقفين العرب ما في الماركسية من قصور، ولكنهم عاجزون- تماماً- عن تجاوزه . أي أنهم بينما يرفضون الماركسية لأنها لا تتفق مع منطلقاتهم القومية عادة .. ليس لديهم مفهوم واضح عن الاشتراكية. ومع ضرورة أن يكونوا قادة أو أن يصلوا الى مراكز القيادة ،

يطلقون أكبر الشعارات " الاشتراكية العلمية " . اشتراكية علمية واحدة وتطبيقات عدة . لا توجد إلا اشتراكية علمية واحدة. ويعتقدون أنهم بهذا قد أصبحوا " علماء في الاشتراكية " ، وأنهم قد حسموا الخلاف وجاءوا بالقول الفصل. ويتجاهلون أن السؤال الذي ينتظرهم هو : ما هي هذه الاشتراكية العلمية الواحدة ؟ . ثم ، كيف يترجمونها في الواقع العربي الى حياة أفضل ؟ منهم من يقول انها الماركسية ويكون أميناً مع نفسه ، حتى لو كان قد اختفى " تكتيكياً " تحت شعار " الاشتراكية العلمية " ، أما الآخرون – وهم كثرة من الذين يزعمون انهم قوميون واشتراكيون معاً – فلا يعرفون ماذا يقصدون بالاشتراكية العلمية . إنها تبدو فيما يكتبون ويقولون مثل : الأدوية الطبية ، والمنشآت الهندسية ، والفنون التشكيلية ، كلمات مركبة لا تدل على مضامين معينة . فما دلالة هذا التعبير الذي يتشدق به كثير من المثقفين العرب عندما يتحدثون عن الاشتراكية ؟

لتعبير " الاشتراكية العلمية " دلالة تاريخية . ففي النصف الأول من القرن الماضي كانت أوروبا تضج بالاشتراكيين الذين هالهم التخريب الرأسمالي لحياة العاملين في المؤسسات الرأسمالية والمطرودين منها الى ظلام البطالة . وقد كان كل منهم يحاول ما وسعه الجهد الفكري أو العلمي أن يقف ضد تيار الرأسمالية الصاعد ، وان يحرر الجماهير العاملة من العبودية والقهر اللذين يفرضهما الرأسماليون ، فعرفوا باسم الاشتراكيين . وذهب كل منهم يبرر وقفته تلك تبريراً سنده رأيه الخاص . واقترح كثير منهم حلولاً للمشكلات التي لمسوها كانت سمتها الرئيسية أنها ردود فعل لما لمسوه . كما حاول بعضهم أن يصوغ فكرياً مجتمعات بديلة خالية من البؤس الذي يراه . وتساووا جميعاً في ان ما أبدعوه فكرياً لم يكن محصلة بحث علمي ، فكانوا اشتراكيين خياليين أو مثاليين . في مواجهة كل هؤلاء انتهج كارل ماركس منهج العلم في أبحاثه التي انتهت الى ما نعرفه الآن باسم " الاشتراكية الماركسية " . ومنذ ذلك أصبح للاشتراكية العلمية دلالة تاريخية . فهي ميزة تاريخية للاشتراكية الماركسية وصفت بها لتميزها عن الاتجاهات الاشتراكية السابقة عليها والمعاصرة لها . لذلك فهي صفة نسبية محضة . واوجه الاختلاف التي ميزت الاشتراكية الماركسية عن تلك الاتجاهات وجعلتها جديرة بهذه الصفة إنها لم تضع تخطيطاً عاطفياً لعالم اشتراكي . لم تكن لماركس مدينة فاضلة كتلك المدن التي حاول أغلب الاشتراكيين أن يضعوا مشروعات لها والتي عرفت باسم " المدن الفاضلة " أو " المدن المثالية " . لم يكن هم ماركس أن يبدع عالما لا جذور له بل كان همه أن يلاحظ تطور المجتمعات الانسانية وأن يستنبط من ملاحظاته القوانين التي تحكم ذلك التطور،

وأن يستعمل تلك القوانين لمعرفة اتجاه التطور ونتائجه. وهو تفكير مجرد من العاطفة كما نرى وأبعد ما يكون عن الاحلام حتى لو كانت أحلاماً اشتراكية. انه تفكير كان لماركس فضل انتهاجه في الحقل الاشتراكي . لهذا كان عدلا أن يقال عن اشتراكية ماركس أنها اشتراكية علمية، لتفرق بذلك عن الاشترا كيات التي كانت مجرد تصوير أو تجسيد لرغبات أصحابها وأمانيهم دون قاعدة من البحث العلمي . أما الان فقد أصبح المنهج العلمي في البحث قاعدة البحث في أي علم ، وبالتالي لم يعد ميزة ينفرد بها الاشتراكيون أو الماركسيون . ولكنه لم يكن كذلك يوم أن انتهجه ماركس . وتأكيداً لفضله كرائد استحق أن يميز عن معاصريه بأن اشتراكيته كانت اشتراكية علمية . هذا هو كل المدلول الحقيقي لشعار " الاشتراكية الماركسية علمية " وليس له مدلول أبعد من هذا. فهو لا يعني اطلاقاً أن الملاحظات التي جمعها ماركس كانت دقيقة حتماً ولا أن القوانين التي استنبطها كانت محكمة تماماً ، ولا أن النتائج التي وصل إليها كانت صحيحة مطلقاً . كما لا يعني أن الاشتراكية الماركسية، أي الحصيلة الموضوعية لدراسة ماركس ، هي كل ما يمكن أن يصل إليه البحث العلمي في ميدان " الاشتراكية " .

باختصار ان " العلمية " تتصل بمنهج البحث لا بصحة نتائجه ، و كم من العلماء قضوا حياتهم في البحث العلمي فلم تسفر جهودهم إلا عن نتائج لايقبلونها أنفسهم . وكم من الماركسيين لا يقبلون- الآن- نتائج أبحاث ماركس نفسه ، ومع هذا فإن الماركسية اشتراكية علمية .

من هذا يتضح ان " للاشتراكية العلمية " دلالتين : فهي تعني " الاشتراكية الماركسية " اذا أخذت على دلالتها التاريخية. كما تعني ايضاً انتهاج البحث العلمي سبيلاً الى الاشتراكية فكراً وتطبيقاً . وطبيعي اننا نتوقع من الذين يزعمون لأنفسهم " الاشتراكية العلمية " أن يبينوا على أي وجه يطلقون القول ، لأن الاشتراكيين يخاطبون الجماهير وأولى مسؤولياتهم أن يكونوا معها صادقين ان كانوا حقاً اشتراكيين . والجماهير العربية جماهير لم تتح لها فرص العلم والمعرفة حتى يفترض فيها أن تكتفي من الذين سبقوها الى العلم والمعرفة بالكلمات الكبيرة المعقدة . فهل يعنون بها " الاشتراكية الماركسية " اخذاً بالدلالة التاريخية للتعبير أو يعنون بها اشتراكية قائمة على اسس علمية ولو خالفت الماركسية؟... الذين يعنون الاشتراكية الماركسية امناء فيها يقولون لأنهم يأخذون بالدلالة التاريخية للتعبير. والذين لا يعنون الماركسية يكونون مطالبين بمزيد من البيان : ما هي نظريتهم ، وكيف عرفوها، وفيم تختلف عن النظريات الاخرى

، وما علاقتها بالواقع العربي ، وكيف تتحول فيه الى حياة افضل . الخ. بدون هذا البيان لا يكون مقبولاً من أحد أن يختبىء وراء تعبير " الاشتراكية العلمية " . انه خباء لا يخفى الفراغ تحته.

من اين جاء كل هذا الى الوطن العربي ؟

من حداثة عهد الفكر العربي بالاشتراكية . جئنا متأخرين بحكم ظروفنا التاريخية. لقد كان الماركسيون فصائل صغيرة متناثرة في الوطن العربي منذ وقت مبكر . ولكنهم لم يستطيعوا ان يكونوا ذوي اثر يذكر في طرح الفكر الاشتراكي . لأن الوطن العربي الواقع في قبضة الاستعمار كانت تستغرقه فكرياً قضية التحرر فلا يجد فيها متسعاً للفكر الاشتراكي من ناحية . ومن ناحية اخرى لأن قوى التحرر كانت قومية ليبرالية او اقليمية ليبرالية وفي الحالتين كانت مناهضة للاشتراكية . ومن ناحية ثالثة لأن الماركسيين كانوا ينشطون في مواقعهم في ظل الدوليات تحت القيادة الستالينية فكانوا مقطوعي الصلة بواقعهم العربي وقضاياه فانعزلوا جماهيرياً وانعزل معهم الفكر الاشتراكي . ومن ناحية رابعة لأن كل القوى التي كانت قائمة على السلطة سواء كانت ممثلة للقوى الاستعمارية أو تعمل بأمر منها كانت تسلط بطشها على أية مبادرة فكرية تقدمية ولو لم تكن ماركسية . كانت الشيوعية تهمة لها عقوبة " قلب نظام الحكم بالقوة " ، وكان كل تقدمي ولو بالكلمة المتواضعة شيوعياً يستحق ذات العقوبة . كل هذه الظروف- مجتمعة - أدت الى تأخر الوعي الاشتراكي في الوطن العربي .

ثم جاءت تجربة التنمية الاقتصادية بعد التحرر فطرحت الاشتراكية على أوسع نطاق . وأتيحت فرصة، تاريخية ثمينة ليثبت الماركسيون ان الاشتراكية تعني بالنسبة اليهم اكثر من " الكلام " ودخلت الماركسية فيهم اختباراً دقيقاً : هل تستطيع ان تحدد لهم الموقف الصحيح مما يجري في واقعهم الاجتماعي ؟ ففشلت وفشل الماركسيون في أن يدركوا الطبيعة الخاصة لحركة التطور الاجتماعي في مجتمع قومي متخلف فارتكبوا واحداً من الأخطاء القاتلة عندما أدانوا حركة التحرر العربي و آمال الوحدة القومية فانعزلوا وعزلوا معهم الفكر الماركسي كله . سبقتهم التجربة ولم تسعفهم النظرية . فانبرت جماعات من المثقفين العرب تلاحق التجربة وتلهث وراءها " لتبررها " فكرياً، فنشأ ذلك الفكر الاشتراكي الذي قلنا عن أصحابه أنهم قد أغرقوا الوطن العربي بكتب وكتابات " ضخمة الكلمات، عالية النبرات عن القومية والوحدة والاشتراكية، استغلوا فيها تتابع الصفحات في الكتب استغلالاً غير خفي . ففي فصل يحدثنا الكاتب عن القومية والوحدة حديثاً موروثاً من أساتذة الفكر الليبرالي . وفي فصل تال يحدثنا عن

الاشتراكية حديثاً غريباً ، أو مناقضاً ، لليبرالية كثيراً ما تقحم فيه إقحاماً التعبيرات المستعارة من التراث الماركسي بعد ان تسلب دلالتها الأصلية ، وفيما بين الفصلين ينقطع المنطق انقطاعاً فجاً (فقرة ١٦) . ولما كان هؤلاء يلاحقون التجربة ليبرروها والتجربة متغيرة كل يوم ومتعثرة في بعض الأيام ، فإن هذا الاضطراب قد ترك آثاره اضطراباً في نمو البناء الفكري التابع له . يتقدم ثم يتعثر فيتراجع ليتقدم مرة اخرى بدون ان يستطيع ان يسبق الممارسة التجريبية أو ان يخضعها لضوابط فكرية.

ودخلت ساحة الحوار حول الاشتراكية جماعة من المثقفين في الدين تحاول ارجاع المقولات في الفكر الاشتراكي الى منطلقات دينية فانشأت بدخولها تياراً يحمل شعار " اشتراكية الاسلام " أو " الاشتراكية الاسلامية " . وهو تيار لم يولد اصيلاً . بمعنى انه لم يكن اجتهاداً في الفكر الاسلامي ينميه ويضيف اليه ليواجه مشكلات الحياة في هذا العصر ، بل كان دفعاً للفكر الماركسي ودفاعاً ضد منطلقاته المادية . فتحددت طبيعته منذ مولده ، فهو ليس اجتهاداً مبدعاً في النظام الاشتراكي ، بل هو حوار معاد في الفلسفة الميتافريقية . فنجده يبدأ بالتسليم بأغلب مضامين الممارسة الاشتراكية : تدخل الدولة ، التأميم ، الحد من الملكية ، توزيع الأرض الزراعية ، توفير الخدمات الاجتماعية .. الخ ، ثم يستنفد كل جهده في محاولة اسناد هذه المنجزات الى نصوص من القرآن أو السنة أو اقوال الفقهاء والأئمة . ولقد استطاع فعلاً وبنجاح كبير أن يثبت قضية ليست في حاجة الى اثبات : ليس في الاسلام ما يمنع تدخل الدولة والتأميم او الحد من الملكية أو توزيع الأرض الزراعية أو توفير الخدمات الاجتماعية ... الخ . ولكنه في كل هذا كان أبعد ما يكون عن مشكلة الاشتراكية والنظام الاشتراكي . إذ أن المشكلة هي كيف ينظم المجتمع على الوجه الذي يحقق كل هذا ؟ . ان كان المرجع الى " ولي الأمر " فإن له أن يتدخل في النشاط الاقتصادي والاجتماعي على الوجه الذي يحقق مضمون الآية : " إنما المؤمنون أخوة " وله أن يلغي الملكية الخاصة تاويلاً للآية : " لله ملك السموات والأرض " . وله أن يؤمم بعض الملكيات وله سند من الحديث، الناس شركاء في ثلاثة : الماء والكلأ والنار " و (الملح) ، وله نموذج في " الوقف " . وله سوابق في " الحمى" (الارض المحمية من الانتفاع الفردي لتكون لانتفاع المسلمين جميعاً) . وله أن يوزع الأرض على زارعيها ويمنح فيها ملكية الرقبة فلا تباع ولا تشتري وله في هذا سوابق مما فعل عمر في أرض العراق والشام ومصر ... الخ . الاشتراكية إذن غير محرمة في الاسلام ولكن ما هي الاشتراكية وكيف تقوم نظاماً في مجتمع معين ؟. هذا هو السؤال الذي لم يجتهد فيه الذين أثبتوا القضية الأولى غير المحتاجة الى إثبات : ليس في الاسلام ما يمنع... الخ وطبيعي أن أقوال

السلف لن تسعفهم في الاجابة على هذا السؤال . لأن أولئك كانوا يجتهدون في تنظيم مجتمعاتهم فكانت أقوالهم إستجابة للمشكلات الاجتماعية التي عاشوها . وقد اختلفوا أقوالاً وافترقوا مذاهب تبعاً لاختلاف وافتراق الظروف الاجتماعية التي كانت تطرح عليهم المشكلات فيجتهدون في إبداع الحلول . " وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان " . هكذا أمر القرآن . فوضع كل مسلم في كل مكان وفي كل زمان أمام مسئولية أن يحدد- من واقع المجتمع الذي يعيش فيه- ما هو البر وما هي التقوى وما هو الاثم وما هو العدوان وأن يبين للناس كيف يكون التعاون بينهم . وقد أوفى كل إمام وفقيه من السلف الصالح بما استطاع تحديداً وبياناً من واقع مجتمعه . وعلى الذين يريدون أن يوفوا بمسئولياتهم أن يحددوا ويبينوا من واقع مجتمعاتهم . ان الأئمة لم يكونوا مسئولين عنا يوم أن حددوا وأبانوا ولسنا مسئولين أمامهم عندما نحدد ونبين . فليس كل ما قالوا حجة علينا إلا بالقدر الذي يتفق مع ما نحدده ونبينه من واقع مجتمعنا ، هذا إلا اذا كانوا هم وحدهم المسلمين . وهو ما نرفضه لأن " لكل أجل كتاب ". إذن فلكل حكم زمان ينفذ فيه فهو زمانه . والزمان حركة مليئة بالمشكلات الاجتماعية المتجددة . إن الذين يحاجون في الاشتراكية بأقوال الائمة السابقين يجدون في دولة عمر بن الخطاب تراثاً عبقرياً في إنسانيته وفي عدالته فيريدون تقليده . ولقد كان عمر بن الخطاب أحد عباقرة الحكم ومن أعلم الناس في زمانه بأمور الدنيا و الدين ، ومن أكثر الناس في كل زمان شعوراً بالمسئولية وشجاعة في الوفاء بها. غير أن هذا التقليد ذاته ليس منهجاً " عمرياً " لأن عمر كان مبدعاً خلاقاً ولما يكن مقلداً . وقد أبدع ما أبدع من نظم الحكم في زمانه فهل يغني ما فعل عمر في هذا الزمان ؟... إن الاحتجاج باقوال الأئمة والفقهاء في قضايا الاشتراكية التي هي نظام العصر يتضمن افكاراً للتطور الاجتماعي الذي يصيب المجتمعات لتغيرات لا تتوقف وهو ما يخذل المدافعين عن الاشتراكية باقوال قيلت منذ عشرة قرون يريدون أن يحفظوا لها الحجية في غير زمانها كأن شيئاً لم يتطور . ثم انه يخذلهم حتى فيما يريدون من دفع الفكر الماركسي فهم يزجون بالاسلام في معركة فكرية لا يحسنون الدفاع فيها فيسيئون الى الاسلام بقدر قصور دفاعهم . أن كانوا علماء في الدراسات الدينية فقد ينتصرون في معارك الفلسفة أما معارك الاشتراكية فلا ينتصر فيها إلى المحيطون بالدراسات الاشتراكية ، وعلى وجه خاص بالدراسات الاقتصادية . ولو كانوا محيطين بها لاستطاعوا - بقدر من الجهد- أن يأخذوا من تحريم " الربا " مدخلا الى الاجتهاد في الاشتراكية . وليتبينوا أن هذا التحريم قد حال دون أن تنمو الرأسمالية في هذه الأمة الى أن تصبح احتكارية مستغلة لولا أن " احتال " بعض الفقهاء على هذا المحرم فأباحوه " بالحيل " التي لا بد يعرفونها من التراث . ولكانت لهم في هذا مقدمة الى الرجوع

عن " الحيل " الفقهية لمواجهة المشكلة التي تقلق ضمائر المؤمنين : كيف يتقاضون عن أموالهم فوائد وهي محرمة؟ وانهم ليدخلون حينئذ ساحة المشكلات الاجتماعية الحقيقية ليواجهون مسئولية الاجتهاد فيما ينفع الناس : ان البناء الاشتراكي في المجتمعات المتخلفة يتطلب استثمار المدخرات في التنمية، والاشتراكيون يحرضون ، الجماهير المؤمنة على اقراض الدولة ما يدخرون في مقابل فائدة معينة؟.. وليس أمام الاشتراكيين الا ان يقترضوا من الناس في مجتمعهم فيحتفظوا بحريتهم أو أن يقترضوا من دول أجنبية فيفقدوا الحرية . فهل ثمة فارق بين أن يقرض المسلم ماله الى اخر بفائدة وبين أن يقرضه " الى الجماعة (المجتمع) بفائدة؟... اليس هذا سؤالاً حياً في مجتمعنا العربي يستحق من علماء الدين ان يجتهدوا في الاجابة عليه؟.. ولو فعلوا لجرتهم محاولة البحث عن اجابة الى النظر في النظم المختلفة التي تحكم الجماعة. ولفرقوا بين مجتمع منظم على وجه تستثمر فيه القروض فيما يحقق مصلحة الناس كافة (اشتراكي) وبين مجتمع تستعمل فيه القروض لاشباع الحاجات الخاصة (رأسمالي) . في الأول يقرض المسلمون اموالهم لله ، في عباده قرضاً حسناً فيضاعفه لهم . وفي الاخر يستغلون حاجة المحتاجين فيرابون، ولكان عليهم عندئذ ان يروا كيف ينظم المجتمع على الوجه الذي يكفل الا يكون الاستثمار محرماً مثل الربا. كيف ينظم المجتمع في دولة لا يستطيع أحد ان يستغل فيها احد . ولقدموا لنا نظرية في "الاستغلال " . وقد يصلون الى نظرية في " علاقات العمل " لو انطلقوا من تحريم الغبن والكراه. ويصلون الى نظرية في " التخطيط " لو انطلقوا من فرض التعاون على البر . على هذا الوجه يواجهون فكراً اشتراكياً بفكر اشتراكي ويحسنون الدفاع عن قضيتهم . أما عندما ينتهي الاجتهاد الى مثل ما قاله واحد من افضل الذين دخلوا معارك الفكر الاشتراكي باسم الدين من انه يرى (تأميم الكهرباء والمياه وبعض المواد الغذائية مما يحتمه الحديث : الناس شركاء في ثلاثة : الماء والكلأ والنار والملح . والماء هو مصلحة المياه اليوم . والنار هي مؤسسة الكهرباء في عصرنا الحاضر . والكلأ والملح أمثلة للمواد الضرورية التي لا يستغني عنها انسان ما ، (اشتراكية الاسلام- الدكتور مصطفى السباعي). فان أقل ما يمكن أن يقال ان هذا رأي علاّمة في التراث لا يعلم شيئاً في الاشتراكية. ولقد استدرك المؤلف فأوصى بأخذ رأي الاقتصاديين والاجتماعيين في شأن التأميم عملاً بقوله تعالى " فاسألوا أهل الذكر " (صفحة ١٠١) . وهو قول حكيم . ان اهل الذكر الاقتصاديين الاجتماعيين هم الذين سبقونا الى الفكر الاشتراكي او إلى بناء الاشتراكية ، نسألهم ونختار مما يقولون ما ينفعنا . والماركسيون من السابقين الى الفكر والبناء الاشتراكي فلنسألهم . نسألهم – على الأقل – كيف تطورت الشعوب في الاتحادالسوفييتي من قاع التخلف الى قمة التقدم في نصف قرن فقط . وبعد أن نعرف ، نختار ما نشاء . ولا بأس في ان نعرف

من الان ان الفكر الاشتراكي الماركسي تراث ذو مصدرين : أولهما النظريات التي صاغها المثقفون الماركسيون قبل التجربة، وثانيهما حصيلة تجربة البناء الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي والجمهوريات الشعبية . وانه لمن السفه أن نرفض الماركسية كتراث فكري بالغ الخصوبة والاستفادة منه كمجموعة من التجارب الانسانية الضخمة، بكل ما له وما عليه ، ليسهم كتجارب في رخاء فكرنا العربي الأصيل، لأن جماعة من المثقفين العرب يحفظون النصوص الماركسية ويرددونها ولا يعرفون من تجربة البناء الاشتراكي شيئاً . ولو استفدنا من التراث الماركسي، بدون ان نزيف أنفسنا أو نزيفه ، لكانت لدينا فرصة ثمينة للابداع الفكري الذي يتجاوز الماركسية ذاتها ويحقق اضافة عربية الى التراث الفكري الانساني . ذلك لأننا نفكر ونتصرف في ظروف أكثر ملاءمة للابداع الأصيل من الظروف التي فكر وتصرف فيها الماركسيون الأوائل أو من جاء بعدهم . إذ بين أيدينا حصيلة التقدم العلمي في قرن . وبين أيدينا تجارب العالم جميعاً . وبين أيدينا تراث الماركسية النظري والتطبيقي ذاته . بينما لم يكن بين أيدي مبدعي الماركسية تراث بمثل هذه الخصوبة. كما اننا نتحرك تحت ألوية غير ماركسية فنحن غير مقيدين بمثل قيود الثورات التي انتصرت تحت ألوية الماركسية وتجد نفسها مكرهة على الاحتفاظ بولائها حتى وهي تراجع وتتراجع وتغير مضامينها في الممارسة الفعلية .

ثم ،

ان لنا القومية منطلقاً فكرياً وحركياً ، وهو منطلق يفتقد الماركسيون – بحكم نظريتهم اللاقومية   قوته الايجابية الدافعة ، ويحاول الكثير منهم – تحت ضغط الواقع الذي لا يخطيء – ان يتراجع اليه لتكون له قاعدة أكثر صلابة من نظرية فقدت صلابتها .

من اجل هذا نختار التراث الماركسي النظري والتطبيقي شريكاً في الحوار حول الاشتراكية لنختبر فيه صلابة افكارنا ولنتبين على أي حد استفدنا من تجارب الذين سبقونا . وسنركز بوجه خاص على حصيلة تجربة الماركسيين في البناء الاشتراكي ، إذ عندما تجري التجربة على غير ما جاء في النظرية تكون الممارسة أكثر صحة من الافكار ، ويكون علينا ان نستفيد مما هو صحيح .

٥٤ – لماذا الاشتراكية ؟ :

المشكلة فالحل فالعمل .

المشكلة تقدم الاجابة عن : لماذا الحل؟.. والحل يقدم الاجابة عن : لماذا العمل؟.. وفي الوطن العربي يعاني أغلب الاشتراكيين من الانفصام بين أركان هذا الثالوث الجدلي . المثقفون البعيدون عن المشكلات البارعون في معرفة النظريات يطرحون حلولاً جاهزة لمشكلات غير معروفة . ويقدمون الاشتراكية ذاتها إجابة عن لماذا الاشتراكية كما لو كانت الاشتراكية مطلوبة لذاتها يقولون ان الاشتراكية هي إلغاء الملكية الخاصة، وانها إلغاء الملكية لأدوات الانتاج ، أو انها إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج الأساسية . وكل هذا قد يكون لازماً لحل مشكلة اجتماعية، ولكنهم لا يقولون ما هي المشكلة التي يحلها إلغاء الملكية الخاصة ، أو إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج .. الخ . ويكتفون بالقول القول انها مشكلة " استغلال الانسان لأخيه الانسان " ولكنها إجابة غير كافية . إذ أننا لا نعرف ماهية الاستغلال إلا اذا كنا اشتراكيين ابتداء ، أي إلا اذا كانت لنا حلول نظرية للمشكلات الاجتماعية فنقول عما يخالفها انه استغلال وهذا يقتضي أن نبدأ بالمشكلات . وهم لا يبدأون . فتبدو الاشتراكية كما لو كانت فرضاً للأفكار المجردة على الواقع الحي . أما التجريبيون فيطرحون عملاً فعلياً لمشكلات جزئية ومرحلية. ويقدمون الاشتراكية تبريراً لما يفعلون في حين اننا لا نعرف ماهية الفعل وما اذا كان اشتراكياً أو غير اشتراكي إلا اذا كنا نعرف من قبل ماهية الاشتراكية .

فلنبدأ نحن بالمشكلة.

ومشكلة أمتنا العربية في هذا النصف الثاني من القرن العشرين هي التخلف : " عجز الشعب العربي عن توظيف كل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة فعلاً في الأمة العربية " (فقرة ٣٨) وقد عرفنا أن لهذا العجز أسباباً عدة . منها ان بعض تلك الامكانيات المتاحة في الأمة العربية ليست متاحة للشعب العربي لأنها مسلوبة منه عنوة أو عن طريق التبعية ، فعرفنا الحل من واقع المشكلة: التحرر (فقرة ٣٩ وما بعدها) . ومنهما ان واقع التجزئة يحرم الشعب العربي من كامل مقدرته على توظيف الامكانيات المتاحة فعرفنا الحل من واقع المشكلة : الوحدة (فقرة ٤٥ وما بعدها) . فلماذا تكون الاشتراكية حلاً لمشكلة التخلف وكيف تكون؟.. هذا ما نريد ان نعرفه .

٥٥- الاشتراكية والديموقراطية:

عرفنا ان الديموقراطية هي النظام القانوني الذي يسمح للشعب باكتشاف الحلول الصحيحة لمشكلاته الاجتماعية وتنفيذها بالعمل : (فقرة ٥٢) وهذا يصل بنا مباشرة الى المدخل التقليدي للفكر الاشتراكي : تحرير الشعب من القهر الاقتصادي . وليس معنى انه مدخل

تقليدي انه غير قائم في المجتمعات المعاصرة . بل هو قائم في كل مجتمع غير اشتراكي . حيث تكون الثروات قد اكتسبت على وجه يمكن بعض الناس من فرض ارادتهم على الآخرين . وهو الحصيلة المميزة للنمو الرأسمالي . ويكون تحرير الشعب من القهر الاقتصادي شرطاً لا بد منه للممارسة الديموقراطية. نقول الممارسة الديموقراطية ولا نقول الممارسة الاشتراكية . ويقتضي التحرر من القهر الاقتصادي ، تجريد القوى الاقتصادية المسيطرة من مقدرتها على القهر والسيطرة . وطبيعي أن هذا الاجراء التحرري يختلف تبعاً لاختلاف الظروف الاجتماعية في كل مجتمع : يدخل فيه إلغاء الملكية الخاصة ، والحد من الدخل ، والعزل من الوظائف العامة، وتحريم الممارسة السياسية، وتحطيم السيطرة العشائرية والقبلية.. الخ . وفي نطاق هذه الاجراءات يدخل انتزاع الاراضي وتوزيعها على الفلاحين الذي يعرف " بالاصلاح الزراعي ". ولا يمكن حصر ما يدخل في نطاقها. وإنما نلاحظ فقط انها غير مقصورة على اجراءات اقتصادية، وانها تتوقف على الأسباب التي تستمد منها القوى المسيطرة مقدرتها على السيطرة التي لا بد من أن تلغى ليتحرر الناس من القهر بصرف النظر عن - لزومها للبناء الاشتراكي . وتقع الاشتراكية الماركسية التقليدية كلها في نطاق هذه الاجراءات التحررية كما سنرى فيما بعد (فقرة ٥٨) . ان مثل هذه الاجراءات محسوبة على الاشتراكية، وهي منها من حيث هي مقدمة لها ، ولكنها لا تؤدي بذاتها الى الاشتراكية. ومن هنا لا ينبغي لنا أن نخلط بينها وبين اجراءات اقتصادية واجتماعية اخرى تقتضيها الاشتراكية من حيث هي حل لمشكلة عجز الشعب عن توظيف كل امكانياته من أجل تقدمه الاجتماعي ، لأننا إذ نخلط بينهما قد نقع في عدة أخطاء . منها الاكتفاء بالتحرر من القهر الاقتصادي فلا ننتبه الى ان التحرر من القهر الاقتصادي هو مقدمة للبناء الاشتراكي فلا غنى عنه. ومنها تقييم لزومها ومداه على أساس اقتصادي ، وكثيراً ما تكون النتائج سلبية . ففي الاصلاح الزراعي مثلاً ليس المقصود ان يفيض الناتج الزراعي للأرض الموزعة على الفلاحين عن ناتجها وهي في ايدي الاقطاعيين ، انما المقصود هو تجريد " الاقطاعيين " من المقدرة على قهر الفلاحين وتحرير الفلاحين من القهر. وفي تصفية القوى الرأسمالية المسيطرة لا يكون المقصود من مصادرة أموالهم ومنشآتهم ان تحقق في يد الدولة ما كانت تحققه في ايدي أصحابها من انتاج ، سواء كان اكثر أم أقل ، ولكن المقصود منه تحرير العمال من سيطرة الرأسماليين .. ومنها أخيراً السماح بعودة القهر الاقتصادي حتى بعد تصفية القوى المسيطرة وتجريدها من مقدرتها الاقتصادية على القهر . وهو خطر كبير يتهدد الجماهير في المجتمعات المتخلفة أو النامية ، حيث تتولى " البيروقراطية " المتفوقة علماً وفناً ادارة الأموال التي

استردت من أصحابها فتعود الى قهر الشعب الذي أصبحت هي المسيطرة على أرزاقه ولكن - في هذه المرة - باسم الاشتراكية فلا تفعل إلا أن تشوه الاشتراكية.

من هنا نتعرف على الصلة العضوية الوثيقة بين الديموقراطية والاشتراكية. ونضع حداً فاصلاً وحاسماً بين الاشتراكية وبين النظم التي تختلط بها وتشوهها لأنها تتفق معها في تولي الدولة ادارة الانتاج، أو إلغاء ملكية بعض أدوات الانتاج ، أو التأميم .. الخ . نضع حداً فاصلاً بين " رأسمالية الدولة " وبين " الدولة الاشتراكية " . ففي كل منهما تسيطر الدولة على وسائل الانتاج . كيف تمكن التفرقة بينهما ؟ .. بالديموقراطية . ا إ❖ هوفة بينهما ٣.. بالديموقراطية. ليست الملكية العامة هي المقياس هنا ولكن المقياس هو سيطرة الشعب على الدولة ذاتها . ان الغاء الملكية الخاصة عامة ، أو إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج الصناعي أو الزراعي أو التأميم أو أي نوع من التنظيم للعلاقات الاقتصادية ليست أسلوباً اشتراكياً في ذاته ، إنما تتوقف سمته الاشتراكية على ما اذا كان بارادة ولحساب الشعب ممثلاً في دولته الديموقراطية أم بارادة ولحساب فرد أو جماعة أو طبقة. ليست العبرة في الاشتراكية بالغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ، بل العبرة - كل العبرة- بمن تؤول إليه ملكية أدوات الانتاج التي ألغيت ملكيتها الخاصة . إن آلت الى الشعب ممثلاً في دولته النائبة عنه الخاضعة له ، فتلك " اشتراكية " . وغن آلت الى قلة من الأفراد فذلك " اقطاع " وغن آلت الى الدولة الديكتاتورية فمستبدون بدلاً من مستبدين والقهر قائم فلا اشتراكية .

وهكذا :

الغاء القهر الاقتصادي شرط لممارسة الديموقراطية .

والممارسة الديموقراطية شرط للاشتراكية .

ويبدو منه بوضوح ان إلغاء القهر الاقتصادي يختلف في مبرراته وأسلوبه وغايته عن " النظام الاشتراكي " ، أي ذلك النظام الذي يوظف به الشعب كل امكانياته البشرية والمادية المتاحة في تنفيذ الحلول التي اكتشفها ديموقراطياً لمشكلاته الاجتماعية . ولما كانت كلمة " الاشتراكية " تطلق على الاجراءات الاقتصادية أو السياسية التي تكون غايتها تحرير الشعب من القهر الاقتصادي كما تطلق على عملية البناء الاشتراكي ذاتها فاننا سنستعمل فيما يلي تعبير " النظام الاشتراكي " للدلالة على اسلوب توظيف الموارد الاقتصادية المتاحة من أجل حل المشكلات الاجتماعية ، منطلقين من افتراض اتمام التحرر من القهر الاقتصادي بكل ما يقتضيه من

اساليب تجريد القوة المسيطرة اقتصادياً من مقدرتها على القهر . اننا بهذا سنحرر حديثنا من الغموض الذي تثيره استعمال كلمة الاشتراكية للدلالة على مفاهيم مختلفة وعلى وجه خاص غموض العلاقة بين اسلوب الوصول الى النظام الاشتراكي وبين النظام الاشتراكي كأسلوب لتوظيف الموارد الاقتصادية من اجل اشباع الحاجات المادية والثقافية للشعب كله. اي بين الطريق الى الاشتراكية وبين الاشتراكية كطريق الى التقدم الاجتماعي . وعندما ننتبه الى ان " الاشتراكية " تنطوي على نظام اجتماعي لن تتحول الاشتراكية في اذهاننا إلى مجرد " كلمة " تختلف في دلالتها .

٥٦- سيطرة الشعب على وسائل الانتاج :

مجتمع متحرر في دولة ديموقراطية. كل ما هو متاح فيه من الامكانيات البشرية والمادية متاح للشعب ليوظفه في حل مشكلاته الاجتماعية. هذه هي القاعدة الاولى والأساسية لبناء النظام الاشتراكي . ونعرف منها انه قبل أن نناقش " كيف " يوظف الشعب الامكانيات البشرية والمادية المتاحة له في حل مشكلاته الاجتماعية ، يجب ان يكون هو وحده صاحب الحق في توظيفها على الوجه الذي يراه . انطلاقاص من هذه السيطرة سيحول ارادته في توظيفها الى نظام اشتراكي عام يردع كل الذين يخرجون عليه بقوة دولته . وبدون هذه السيطرة الشاملة ، اي حق توظيف كافة الامكانيات المادية والبشرية المتاحة ، لن يكون الشعب قادراً على ان يوظفها فعلاً في حل مشكلاته الاجتماعية. ولهذا آثار في بناء النظام الاشتراكي بالغة الأهمية منها مثلأ أن المتفق عليه كما سنرى أن النظام الإشتراكي يستلزم الغاء الملكية الخاصة لادوات الانتاج " الاساسية " وهو ما قد يوحي بان ادوات الانتاج " غير الاساسية " تظل خارج النظام الاشتراكي ولا تخضع لغايته فيوظفها اصحابها كما يشاؤون وهو اخلال يكون النظام الاشتراكي نظام اجتماعي . ومنها ما نعرفه من واقعنا العربي فيما يسمى " بالقطاع العام " و " القطاع الخاص " وهو ماقد يوحي بأن ثمة مجالاً لنظامين اقتصاديين في مجتمع واحد وهو اخلال بوحدة النظام الاجتماعي .

وسيطرة الشعب على كل وسائل الانتاج ليست مقصورة على انتاج المواد والسلع بل تشمل ايضاً انتاج الخدمات . وتشمل حتى قوة العمل ذاته باعتباره عنصراً أساسياً من عناصر انتاج المواد والخدمات . ففي النظام الاشتراكي يكون للشعب أن يوظف الناس فيه في الأماكن التي يحددها لهم ولا يسمح لأحد بأن يوظف عمله في غير حل المشكلات الاجتماعية ، لا بطالة ولا فصل ولا استقالة . ان هذي مؤشرات صادقة الدلالة على الاشتراكية وعلى الاشتراكيين . أصدق كثيراً

من اللافتات والادعاءات . وهي تفرق بحسم بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي . في النظام الاشتراكي يكون المجتمع مسؤولاً عن تشغيل كل قادر فلا يترك أحداً ، أي أحد ، للبطالة. ولا يدفعه الى البطالة بطرده من العمل . وبالمقابل لا يسمح لأحد، أي أحد، أن يهرب من مسؤوليته الاجتماعية فكيف عن العمل . حق المجرمون يقضون العقوبة ويعودون الى العمل . وينتقل العامل في اي مجال من مكان الى مكان ولكن لا يفصل . وينصف العامل في أي مجال ولكن لا يستقيل. ونحن نضرب العمل مثلاً لنؤكد ان سيطرة الشعب في المجتمع لا تحتمل أية مناقشة . وانها أساس أول لبناء النظام الاشتراكي . وتحت هذا الأساس تدفن – في النظام الاشترا كي – كل المفاهيم الليبرالية عن الحرية، وخاصة حرية التعاقد، وحرية العمل، وحرية التملك . الحرية مقدرة على التطور. والتطور اجتماعي . ولا حرية لأحد في أن يعوق التطور الاجتماعي أو يقف منه موقفاً سلبياً أو يعزل عن المساهمة فيه . كل هذا قبل ان يحدد الشعب دور كل شيء وكل واحد في التطور الاجتماعي . قبل ان يوظف كل الامكانيات المادية- والبشرية المتاحة في المجتمع يجب ان يستقر ان له الحق المطلق لتوظيف " كل " الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في حل مشكلاته الاجتماعية .

٥٧- التخطيط الاقتصادي

كيف يوظف الشعب في دولته الديموقراطية كل " الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في حل مشكلاته الاجتماعية؟ . يبدو ان الاجابة على هذا السؤال ستصل بنا الى موقف مناقض للديموقراطية . فها نحن نحاول أن نلزم الشعب " نظاماً اقتصادياً " معيناً قد لا يكون راغباً فيه وهو ما يمس حريته . الرأسماليون يقولون هذا ويسألون من موقف زائف العطف على الحرية : لماذا لا تتركون الشعب يختار نظامه الاقتصادي في دولته الديموقراطية ؟ .. وردنا هو " ان كل شيء منضبط في حركته بقوانين حتمية معروفة او تمكن معرفتها " (فقرة ٣) وان حرية الانسان نفسه منضبطة بقانونه النوعي (جدل الانسان) وانه كما أن الانسان حر يحقق حريته بتغيير واقعه فانه حتم عليه " ان تتأثر فعاليته بحتمية القوانين الموضوعية التي تحكم واقعه " (فقرة ١٨) . نحن إذن لا نفرض على الشعب نظاماً في كيفية توظيف الامكانيات المادية والبشرية المتاحة له من أجل اشباع حاجاته المادية والثقافية المتجددة أبداً ، انما نقول له : ما دامت هذه هي الغاية فان توظيف الامكانيات المتاحة من أجل تحقيقها يخضع لقوانين حتمية معروفة او تمكن معرفتها ، يمكنه استخدامها فينجح في تحقيق ما يريد ولا يجديه شيئاً جهلها او تجاهلها . ثم نضيف ان تجارب المجتمعات من قبلنا والتقدم العلمي قد اكتشف تلك القوانين وان مجتمعات اخرى تستخدمها

بنجاح وتفشل المجتمعات التي لا تستخدمها ، وان التخطيط الاقتصادي الشامل هو الاسلوب الوحيد لاستخدامها.

والتخطيط الاقتصادي يقوم على تحديد مسيرة عملية الانتاج من مصادره حتى استهلاكه على وجه تتحقق به غاية محددة من قبل . ومهم أن ننبه إلى غاية التخطيط تكون محددة قبل الخطة . فهنا العنصر التقدمي في التخطيط الاقتصادي حيث يحول الانسان دون التطور التلقائي لظروف الانتاج ، ويفرض على الظررف أن تتجه إلى حيث يريد . وبهذا تعلوا إرادته على الظروف فيسخرها لارادته . أن التخطيط الاقتصادي هو أرقى صيغة لحرية الانسان في مواجهة ظروفه المادية .

ولأن التخطيط الاقتصادي يجسد إرادة الانسان الفعالة في مواجهة ظروفه لم يحجم الرأسمليون عن تبنيه ، واصبح شيئاً عادياً أن تلجأ المؤسسات والاحتكارات الرأسمالية إلى تخطيط نشاطها على وجه يحقق غايتها ، كما اصبح عادياً ان تضع بعض الدول الراسمالية تخطيطاً اقتصادياً (أو برمجة أو تخطيطاً تأشيرياً كما يسمونه) لتنظيم مسيرة الانتاج أو إحدى مراحله ، في قطاع او اكثر ، ولو اقتضى هذا ملكية الدولة لبعض وسائل الانتاج . ولقد امتد التخطيط إلى مجالات اجتماعية اخرى غير ذات طابع اقتصادي خالص . وبهذا أصبح شائعاً . وعندما تشيع الأمور تختلط وتتوه معالمها وقد تبعد عن غايتها الأصيلة أو تفقد الصلة بتلك الغايات . وقد اختلطت الأمور بالنسبة الى التخطيط الاقتصادي ، حتى كاد أن يستقر في الاذهان انه علم خاص بتقنية (تكنيك) الانتاج ، فهو علم مباح بصرف النظر عن غاية الانتاج ذاته . وبعد ان كان التخطيط الاقتصادي مفخرة الاشتراكيين كاد ان يصبح مباحاً لكل من يتبناه .

لو صح هذا لكان حديثنا عن " التخطيط الاقتصادي " حديثاً عن التطبيق الاشتراكي وليس حديثاً عن النظام الاشتراكي .

ولكنه غير صحيح . فالتخطيط الاقتصادي ليس علماً خاصاً بتقنية (تكنيك) الانتاج . إن كيفية اعداد الخطط الاقتصادية وتنفيذها هي ذلك العلم التكنيكي . ولا يزال التخطيط الاقتصادي مميزاً للنظام الاشتراكي، حتى لو اجاد بعض الرأسماليين " كيفية " وضع الخطط الاقتصادية.

لماذا يكون " التخطيط الاقتصادي " مميزاً للاشترا كية؟

ليس في أية نظرية إشتراكية نعرفها ما يحدد التخطيط الاقتصادي مميزاً للنظام الاشتراكي لا يقوم إلا به ويميزه في الوقت ذاته عن غيره من النظم . ففي النظريات غير الماركسية يدور الحديث عن البناء الاشتراكي- أياً كانت صيغته- باعتباره تنظيماً للنشاط الاقتصادي وهو ما يوحي، او يفرض، ان ثمة ارادة واعية وراء هذا التنظيم . وهذا واضح مما قال سان سيمون عن الصناعة بوجه خاص. ولكن أياً منها لم يحدد التخطيط الاقتصادي الشامل مميزاً جوهرياً للنظام الاشتراكي .

ثم جاءت الاشتراكية الماركسية- العلمية- خالية تماماً من أي مضمون لعلاقة الاشتراكية بالتخطيط الاقتصادي ، بل لعل بعضنا لا يعرف أن ما يسمى الاشتراكية الماركسية لا تتضمن أي شيء محدد عن الاقتصاد الاشتراكي ، أي عن النظام الاقتصادي في ظل الاشتراكية . ان كل الأفكار التي صاغها فلسفة ومنهجاً ونظرية كارل ماركس وفريدريك انجلز لم تكن فيها أية إجابة محددة عن السؤال الخطير : ماذا يحب على الاشتراكيين أن يفعلوا بعد أن يسقطوا الرأسمالية ؟ ولا عن السؤال : ماذا يجب على الاشتراكيين أن يفعلوا لتحقيق الاشتراكية عن غير الطريق الرأسمالي ؟ وهما السؤالان اللذان يشغلان الاشتراكيين في كل مكان من العالم وخاصة العالم الثالث . يقول أوسكار لانج : " ان مؤسسي الاشتراكية العلمية، ماركس وانجلز كرّسا جهودهما لتحليل الاقتصاد الرأسمالي . اما فيما يتعلق بالاقتصاد الاشتراكي فقد اقتصرت مساهمتهما على إيراد بعض الملاحظات العامة، ورفضا من حيث المبدأ الدخول في التفاصيل وذلك خشية القيام بعمل غير علمي والانحراف وراء الخيال . (ابحاث في التخطيط والاقتصاد الاشتراكي) .

لهذا لم يكن غريباً ان أول دولة إشتراكية ماركسية قد ظلت إحدى عشرة سنة تحاول أن تبني الحياة الاشتراكية بأساليب تجريبية بحته وبدون تخطيط . وعندما أبدع الاشتراكيون فيها التخطيط الاقتصادي كان إبداعاً من خلال الممارسة . ففي ديسمبر ١٩٢٠، أي بعد ثلاث سنوات من ثورة أكتوبر، حدد لينين أمام المؤتمر السابع لمجلس السوفييتيات ماهية " الاشتراكية السوفييتية " ولم يقل كما يقول أطفال اليسار : " الاشتراكية العلمية " فقال : إنها :

(١) كل السلطات للسوفييت (٢) كهربة الاتحاد السوفييتي (٣) تصنيع البلاد (٤) التجميع الزراعي. ولما كانت تلك مهمات متعددة ومتداخلة فقد طرحت مشكلة العلاقة بينها، وإتمامها معاً بدون أن تعوق أحدها المهمات الأخرى . ومع أن لينين لم يعش حتى يحل تلك المشكلة

فإن حلها الجزئي بدأ منذ ١٩٢٥ عندما وضعت خطة محدودة بسنة لتنظيم الانتاج في قطاع الصناعة ، وفي سنة ١٩٢٧ شرعت الحكومة في وضع أول خطة اقتصادية بمعناها الشامل . وكانت خطة خمسية. وبدأ تنفيذها في أول أكتوبر ١٩٢٨. في ذلك التاريخ بعد ثمانين سنة من اعلان ماركس وانجلز البيان الشيوعي سنة ١٨٤٨ ثم مولد التخطيط الاقتصادي الاشتراكي ، وقد توالت جهود الاشتراكيين في كل مكان – بعد هذا- لوضع مباديء الاقتصاد الاشتراكي .

المهم أن " التخطيط الاقتصادي " قد استقر كأحد معالم النظام الاشتراكي . وأصبح مسلماً انه لا يمكن الحديث عن الاشتراكية في أي مجتمع لا يخضع النشاط الاقتصادي فيه للتخطيط . غير ان هذه العلاقة الوثيقة بين النظام الاشتراكي والتخطيط كانت تفتقد دائماً أساسها في النظريات الاشتراكية بالرغم من تأكيدها بالممارسة . ومعنى هذا ان أغلب النظريات الاشتراكية كانت قاصرة عن أن " تبرر" صيغة الاشتراكية كما يمارسها الاشتراكيون فعلاً . وتلك ثغرة في الفكر الاشتراكي سمحت لأعداء الاشتراكية أنفسهم بالخلط بين التخطيط الاشتراكي والتخطيط في ظل الرأسمالية، على أساس أن كلأ منهما وسيلة فنية للانتاج لا تتميز بالنظام الذي تقوم في ظله . وكما قد تقتضي متاعب الانتاج في ظل الرأسمالية أن يلجأ الرأسماليون الى التخطيط ، قد تقتضي متاعب الانتاج في ظل الاشتراكية طرح التخطيط .

نريد أن نقول انه بينما تتضمن النظرية الرأسمالية- وتتميز- بالعرض والطلب في السوق الحر ضابطأ لمسيرة الانتاج، لا تتضمن أغلب النظريات الاشتراكية- وبالتالي لا تتميز- بالتخطيط الاقتصادي ضابطاً لمسيرة الانتاج . ومن هنا يصعب على كثير من الاشتراكيين أن يعرفوا لماذا يستحيل عليهم أن يكونوا اشتراكيين اذا لم يلتزموا بالتخطيط الاقتصادي وسيلة لبناء النظام الاشتراكي حتى قبل أن يصلوا الى مواقع البناء ، وما الذي يميز التخطيط الاشتراكي عن التخطيط في ظل الرأسمالية؟ . واذا كان المتواتر في أحاديث الاشتراكيين أن التخطيط الاقتصادي في ظل الاشتراكية يتميز بأنه تخطيط شامل – وهو ما أكدته الممارسة- فيبقى السؤال لماذا يكون شاملاً؟ وتلك أسئلة نعرف الاجابة عليها . ذلك لاننا قد عرفنا أن " النظام الاشتراكي " يقوم على أساس سيطرة الشعب على كل وسائل الانتاج . وسهل أن نعرف أن تجسيد سيطرة الشعب على " كل " وسائل الانتاج يكون بالتخطيط الاقتصادي الشامل . وأن التخطيط هو التعبير الاقتصادي عن مشاركة الشعب في وطنه. وما دامت مشاركة شاملة فإن التخطيط لا بد أن يكون شاملاً .

وأول ما يترتب على هذا أن مبرر التخطيط الاقتصادي في النظام الأشتراكي هو سيطرة الشعب على وسائل الانتاج وليست المتطلبات الفنية لعملية الانتاج . أي أن مبرره قائم – في " النظرية " الاشتراكية ذاتها تتميز به وتميزه . ولما كانت سيطرة الشعب على وسائل الانتاج أساس جوهري في " النظام الاشتراكي " ، فان التخطيط الاقتصادي هو ذات النظام منظوراً إليه من زاوية اقتصادية. وبهذا نفهم– نظرياً – لماذا لا يكون التخطيط الاقتصادي مجرد وسيلة للبناء الاشتراكي وأنه– قبل هذا– " صفة أساسية للاشتراكية " كما قال اوسكار لانج (أبحاث في التخطيط والاقتصادالاشتراكي) . ونفهم أن التخطيط الاقتصادي – على مستوى المقارنة والتمييز النظري– هو الضابط الاشتراكي لتنظيم الانتاج المقابل للعرض والطلب في السوق الحر ضابطاً للانتاج في الرأسمالية . أي نفهم أن الالتزام بالتخطيط الاقتصادي هو التزام عقائدي نتميزبه كاشتراكيين ، وأنه لا يخضع – وجوداً وعدماً – لتقديرنا ونحن نواجه متطلبات البناء الاشتراكي في التطبيق . وإذا كانت الممارسة قد أكدت أنه لا يمكن الحديث عن الاشتراكية في مجتمع لا يخضع النشاط الاقتصادي فيه للتخطيط فلأنه لا يمكن الحديث عن " النظام الاشتراكي " حيث لا تكون للشعب السيطرة على وسائل الانتاج .

غير أن ثمة نتائج اخرى تترتب على هذا، هي ذاتها الاجابات التي نعرفها عن الاسئلة التي قد لا يعرف غيرنا كيف يجيبون عنها.

فمثلا لا بد من أن يكون التخطيط الاشتراكي شاملاً – وهي ما أكدته الممارسة– لأن الاشتراكية عندنا هي سيطرة الشعب على " كل " وسائل الانتاج . وبهذا يتميز التخطيط الاشتراكي عما تلجأ إليه بعض الدول الرأسمالية عندما تضع خططاً اقتصادية لتنظيم مسيرة الانتاج أو احدى مراحله في قطاع أو أكثر ولو اقتضى هذا ملكية الدولة لبعض الانتاج . ان الملكية العامة التي تخضع لخطة اقتصادية ليست من الاشتراكية في شيء إلا أن تكون جزءاً من تخطيط اقتصادى شامل . ويقول شارل بتلهيم : " لا تكفي ملكية الدولة لبعض وسائل الانتاج بالطبع لتمييز التطور نحو الاشتراكية " (التخطيط والتنمية) . ومثلا لا بد من أن يكون التخطيط تجسيداً لسيطرة " كل الشعب " وهو ما انتهت إليه الممارسة في اكثر الدول خبرة بالتطبيق الاشتراكي . لأن السيطرة على وسائل الانتاج للشعب " كله " طبقاً لما انتهينا إليه من قبل (فقرة ٢١) . وبهذا يتميز التخطيط الاشتراكي عن الخطط التي تضمها فئة أو طبقة تجسيداً لسيطرتها " الخاصة " على وسائل الانتاج ولو ألغت الملكية الخاصة. ولو أخذت شكل الملكية الجماعية . وهنا نلتقي بالنقطة التي قال اوسكار لانج أنها تمثل خطراً حقيقياً على الاشتراكية

وهي : " أن يكف المشروع (الاقتصادي) عن العمل طبقاً لمقتضيات المصلحة العامة. وفي هذه الحالة إن ملكية وسائل الانتاج، كائنة ما كانت صفاتها القانونية أو الشرعية تكف عملياً عن أن تكون ملكية اشتراكية وتصبح مجرد ملكية مشتركة بين مجموعة من الافراد ، ملكية قد انسلخ عنها مفهوم المسئولية تجاه المجتمع . وأني سأطلق على هذه الحالة اسم " التهلهل أو التفسخ النقابي الفوضوي " (أبحاث في التخطيط والاقتصاد الاشتراكي). لا تهلهل ولا تفسخ ولا فوضى اذن في النظام الاشتراكي " ونحن نعرف لماذا ؟ لأن النظام الإشتراكي يقوم على أساس سيطرة الشعب على وسائل الانتاج . كل الشعب على كل وسائل الانتاج .

حصيلة ما سبق هو أن سيطرة الشعب على وسائل الانتاج يتجسد - سياسياً بالديموقراطية وتتجسد- اقتصادياً- بالتخطيط الشامل لمصلحة الشعب كله . وأن بهاتين السمتين يتميز النظام الاشتراكي أما كيف يتم هذا في الواقع فذلك التطبيق الاشتراكي .

وحصيل الممارسة كما يقول اوسكار لانج : " إن الملكية الاشتراكية لوسائل الانتاج تستوجب تحقيق شرطين في الوقت ذاته : استخدام وسائل الانتاج لمصلحة المجتمع كله، ومشاركة فعالة وديموقراطية للمنتجين وبقية العاملين في ادارة وسائل الانتاج . تلك هي الصفات الاساسية للاشتراكية. أما النماذج الخاصة للاشتراكية والتي تتجسد فيها هذه الصفات فيمكن أن تختلف من بلد لآخر ومن مرحلة لأخرى في تطور المجتمع الاشتراكي " . (أبحاث في التخطيط والاقتصاد الاشتراكي) .

كيف وصلنا نحن الى هذه النتيجة ؟

منذ بدأنا من المنطلق الانساني (جدل الانسان) كان لا بد لنا من أن نصل اليها سواء قال بها اوسكار لانج او غيره ام لم يقولوا . اما اوسكار لانج فقد وصل من خلال خبرته الفذة بالبناء الاشتراكي . من خلال الممارسة وليس تأسيساً على نظرية سابقة . فهو الماركسي الذي قال : ان ليس في الماركسية إلا ملاحظات عابرة عن الاقتصاد الإشتراكي . ان اوسكار لانج هنا يمثل ويعبر عن خلاصة تجارب الاشتراكيين من اجل هذا نستشهد بما قال .

اما لماذا اوسكار لانج بالذات ؟ فلأنه اشتراكي خالص فقد كان عضو مجلس الرئاسة في بولندة الاشتراكية. ونحن لا نستشهد بأقوال غير الاشتراكيين لأننا لا نثق فيها . ثانياً لأن علمه بالاقتصاد الاشتراكي لا شك فيه ، فقد كان رئيساً للمجلس الاقتصادي في بولندة ، واستاذاً في اكاديمية العلوم، ورئيساً للجنة الخطة والميزانية ، واستاذ الاقتصاد في جامعة وارسو . ثالثاً لأنه

من أكثر الاشتراكيين خبرة بالاقتصاد والنظم غير الاشتراكية ، فقد عاش في الولايات المتحدة ردحاً من الزمان كمندوب للبلاد لدى هيئة الأمم المتحدة ، وكاستاذ في جامعة كاليفورنيا، وجامعة ستانفور، وجامعة شيكاغو . رابعاً لأنه خبير محيط باقتصاديات البلاد المتخلفة والنامية، فقد كان مستشاراً للهند وزائراً ومحاضراً في كثير من بلاد العالم الثالث ومنها بلادنا . خامساً — وأخيراً — فلأنه عاصر تجربة الاشتراكيين كاملة وعاشها معهم فقد ولد سنة ١٩٠٤ و لم يتوقف إلا سنة ١٩٦٤.

لا شبهة إذن فيما يقول اوسكار لانج عن حصيلة الممارسة الاشتراكية .

على أي حال فان " التخطيط الاقتصادي " الذي قضت به الممارسة الاشتراكية قد اصبح بالنسبة الينا حكم " النظرية " . أما كيف توضع الخطة الاقتصادية الشاملة ، ومدتها وأغراضها مرحلة فمرحلة، وموضع كل وسيلة على حدة في داخلها ، وكيفية توظيفها لوسائل الانتاج، فكل هذا يدخل في التطبيق الاشتراكي ، ويخضع للظروف المحلية والقومية والعالمية كما تكون في الزمان الذي تبدأ فيه الجماهير بناء النظام الاشتراكي .

وبهذا تكون الاشتراكية عندنا هي : سيطرة الشعب بالتخطيط الاقتصادي عن طريق دولته الديموقراطية على وسائل الانتاج لاشباع حاجاته المادية والثقافية المتجددة ابداً . الاشتراكية نظام اجتماعي لتحقيق غاية تقدمية وليس " كلمة " تقوم في ذاتها غاية لا يعرف احد لماذا قامت.

وماذا عن الملكية الخاصة ؟

٥٨- الملكية الخاصة والاشتراكية:

منذ أن بدأ الحديث عن الاشتراكية في مطلع القرن التاسع عشر وأغلبه دائر حول " الملكية الخاصة" . وقد أدان اغلب الاشتراكيين " الملكية الخاصة " ادانة عامة استوى فيها الاشتراكيون الخياليون والاشتراكيون العلميون . ولم يكن متوقعاً من أي اشتراكي في ذلك الوقت وما بعده على مدى قرن كامل إلا أن يدينها. إذ فيها كانت تتمثل وتتجسد " اداة " الرأسماليين في الاستغلال والقهر الافتصادي . وان تفاوتت المدارس الاشتراكية بين تقيد الملكية الخاصة وبين الغائها ، ثم في المبررات التي قدمتها كل مدرسة لذلك التقييد او الالغاء . واذا كان برودون- الفوضوي- قد قال:" ان الملكية هي السرقة "، فقد قال ماركس ان الملكية

الخاصة لادوات الانتاج تمكن الرأسماليين من الحصول كل " فائض القيمة " فيجب أن تلغى . وكان ماركس اكثر علماً واصالة من برودون .

المهم ان ندرك جيداً انهم جميعاً كانوا يتحدثون عن الملكية الخاصة فيدينونها وهم بصدد الحديث عن النظام الرأسمالي وادانته . لهذا عندما تقدم ماركس محاولاً ارساء قواعد الاشتراكية على اسس علمية بدأ في كتابة " رأس المال " بدراسة النظام الرأسمالي كما هو، أي بنظام انتاج السلع بقصد الربح في ظل المنافسة الحرة والفعالية التلقائية لقوانين السوق . فدرس السلعة واجتهد في تحديد قيمتها التبادلية وأوضح كيف ان العمل هو الذي يحدد تلك القيمة ثم انتقل الى علاقات الانتاج فأبان كيف يحصل الرأسمالي على فائض القيمة عن طريق تحكمه في قوة العمل كسلعة .

ونحن نعرف ونعترف بأن نظرية " فائض القيمة " من أروع ما أبدعه ماركس الاقتصادي وانها عنده المبرر العلمي لالغاء الملكية الخاصة لادوات الانتاج . ولكنا نعرف ايضاً ان أحداً من المفكرين لم يظلم كما ظلم ماركس ، وان قليلاً هم الذين قرأوه فصبروا على أنفسهم حتى فهموه. فلنحاول معاً أن نفهم كيف انتهى ماركس من نطرية فائض القيمة الى الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج .

أولاً ، وقبل كل شيء ، كان كارل ماركس يحلل النظام الرأسمالي . أن هذا مهم . إذ لا يمكن أن نفهم ما قال ، ولا يجوز أن نحاول فهمه بعيداً عن موضوعه . بمعنى أنه لا يمكننا فهم ما قاله ماركس بمعزل عن الفعالية التلقائية للقوانين الاقتصادية التي تحكم النظام الرأسمالي بدون معوّق . ومن ناحية اخرى كان ماركس يحلل اسلوب " الانتاج " الرأسمالي أي تلك المرحلة التي تتحول بها المادة الخام عن طريق العمل على أدوات الانتنج الى سلعة (الصناعة) . أما ما يسبق هذا من تمويل مثلا وما يليه من توزيع واستهلاك أو ما يحيط به من انتاج الخدمات فكل هذا النشاط الاقتصادي . لم يكن – عند ماركس- عملاً منتجاً (أوسكار لانج – الاقتصاد السياسي) . فالذين يزرعون الارض والذين يقرضون النقود للرأسماليين مقابل فائدة والذين يتاجرون في السلع بعد انتاجها لا يضيفون شيئاً الى قيمة السلعة . وما يحصلون عليه من ريع وفوائد وأرباح تجارية ليس " فائض قيمة " جديداً مضافاً الى ما يحصل عليه الرأسماليون ولكنه جزء من فائض القيمة الذي يحصل عليه الرأسماليون . قال ماركس : " أن الريع والفائدة والربح الصناعي ليست إلا أسماء مختلفة للأجزاء المختلفة من القيمة الفائضة للسلعة أو العمل غير المدفوع المتحقق

فيها وهي تستوي في أنها مستمدة من هذا المنبع وحده . فهي ليست مستمدة من الارض لكونها أرضاً أو من رأس المال لكونه رأسمالاً ولكن الارض ورأس المال يمكنان اصحابهما من الحصول على نصيب كل منهم من فائض القيمة المستخلصة بواسطة الرأسمالي المستخدم من عامله . أما بالنسبة الى العامل نفسه فهذا موضوع ذو أهمية ثانوية، وسوأء أكان لديه فائض القيمة ، وهو نتيجة فائض عمله، أو العمل غير المدفوع قد دخلت كلها في جيب الرأسمالي المستخدم أو أن الاخير مضطر الى أن يدفع أجزاء منها باسم ريع أو فائدة ، (القيمة والثمن والربح) . في هذه الحدود- حدود علاقة الانتاج بين الرأسمالي والعامل- انتهى ماركس الى القيمة التبادلية (سعر السوق) لأية سلعة تتحدد بما تتضمنه السلعة من عمل . أي أن العمل- والعمل وحده- هو الذي يحدد قيمة السلعة . غير أن العمل عند ماركس هو متوسط العمل اللازم اجتماعياً لإنتاج السلعة . فلم يكن ماركس معنياً وهو يدرس ظاهرة اجتماعية بالظروف الخاصة بأحد الرأسماليين أو بأحد العاملين أو بالفوارق بين المجتهدين والكسالى فتلك " ذبذبات " محدودة لا تؤثر في متوسط العمل اللازم اجتماعياً الذي هو مقياس قيمة السلعة . قال : " ان صفة الاجتماعي تتضمن كثيراً من النقاط . فبقولنا أن قيمة سلعة ما تتحدد بواسطة كمية العمل المندمج فيها تعني كمية العمل اللازم لانتاجها في حالة معينة للمجتمع تحت ظروف اجتماعبة معينة للأنتاج مع متوسط مجهود اجتماعي معين " (القيمة والثمن والربح) . بعد هذا التحديد انطلق ماركس الى كشف كيف يحصل الرأسمالي على فائض القيمة مبتدئاً من نقطة ثابتة هي سيادة قوانين الاقتصاد الرأسمالي فنفى نفياً حاسماً أن يستطيع الرأسمالي تحقيق أي ربح عن طريق بيع السلعة بأكثر من قيمتها الحقيقية . سأل نفسه : " ما هي العلاقة اذن بين القيمة وأثمان السوق أو بين الاثمان الطبيعية وأثمان السوق ؟ " وأجاب : " لايضاح الطبيعة العامة للارباح يجب أن تبدأوا من النظرية القائلة أن السلع في المتوسط تباع بقيمتها الحقيقية وأن الارباح تأتي من بيعها بقيمتها الحقيقية أي بنسبة كمية العمل المتحقق فيها . وإذا لم تستطيعوا تفسير الربح على أساس هذا الفرض فلن تستطيعوا تفسيره على الاطلاق " . وقال " اني اكرر أن الارباح العادية والمتوسطة يحصل عليها ببيع السلع لا بأكثر من قيمتها الحقيقية بل بقيمتها الحقيقية " . (القيمة والثمن والربح) .

اذا كان الرأسمالي لا يستطيع أن يحقق ربحاً عن طريق تحكمه في سعر السلعة المنتجة لانه لا يستطيع أن يتحكم في قوانين السوق فمن أين يأتيه الربح؟

من تحكمه في سعر العمل . هنا جوهر النظرية. في مواجهة القوانين الاقتصادية التي تحكم السوق يقف الرأسمالي عاجزاً . ولكنه غير عاجز في مواجهة العمل وسعره . ولكن كيف ؟ أن العمل ذاته سلعة تتحدد قيمته (الأجر) " بقيمة الضروريات اللازمة لصيانة وتناسل العامل " وهو كأية سلعة، سيتلاءم ثمنه (الأجر) في السوق على مر الزمان مع قيمته " . وقوانين السوق كما نعلم عن ماركس لا يمكن المساس بها فهي تعمل " تلقائياً " في النظام الرأسمالي " بدون توقف على إرادة أحد، فكيف يستطيع الرأسمالي أن يحصل على فائض القيمة ؟ من أين تأتى مقدرته على التحكم فى العمل كسلعة؟

السر، والعقدة ، ان الرأسمالي لا يشتري قدراً محدداً من عمل العامل ، بل يشتري " قوة " العمل . يقول ماركس " ان ما يبيعه الرجل العامل ليس عمله مباشرة وإنما قوته العاملة التي يخول للرأسمالي التصرف فيها مؤقتاً ، " القيمة والثمن والربح " . فالرأسمالي إذ يدفع سعراً محدداً يحصل على قوة عمل تتوقف حدودها على ما يستطيع أن يستنزفه منها من ساعات عمل . " المجتمع الرأسمالي الى مجتمع ليبرالي فهو لا يسمح بالتدخل في تحديد ساعات العمل أو الأجور ". وبعد الساعات الأولى المقابلة للأجر تصبح كل الساعات التالية عملاً غيرمدفوع الثمن ، أي فائض عمل. هو مصدر فائض القيمة.

الى هنا انتهى تشخيص ماركس للمرض الرأسمالي باكتشافه : " ان ما يميز الأسلوب الرأسمالي للانتاج بوجه خاص هو إنتاج فائض القيمة باعتباره الهدف المباشر والدافع الحاسم للانتاج " "رأس المال ". ويقول انجلز إن ماركس إذ ابان : " على هذا النحو كيف ينشأ فائض القيمة وكيف يمكن أن ينشأ في ظل سيطرة القوانين المنظمة لتبادل السلع فانه قد كشف الغطاء عن آلية الأسلوب الرأسمالي القائم للانتاج وأسلوب التوزيع القائم على أساسه وأظهر الجوهر الذي يتبلور حوله كل النظام القائم . " ضد دهرنج ". ولما كان لكل نظام إجتماعي قانون إقتصادي أساسي يحدد الأسلوب الذي يسير عليه ذلك النظام ويربط بين جميع القوانين الاقتصادية السارية فيه ويجعل منها كلاً متسقاً ويفرض طابعه على سيرها ، فان ماركس وانجلز كانا يعتقدان أن قانون " فائض القيمة " هو القانون الأساسي للنظام الرأسمالي .كما يقول أوسكار لانج ، " الاقتصاد السياسي " .

فليكن . المهم ما هو العلاج ؟

في سنة ١٨٤٨ ماركس في البيان الشيوعي ان العلاج هو الغاء الملكية الخاصة . وفي سنة ١٨٦٥ قال في خطبة القاها امام المجلس العام للدولية الاولى انه " بدلا من شعار المحافظين : اجر مناسب ليوم عمل مناسب يجب ان يخط العمال على رايتهم الشعار الثوري : القضاء على نظام الاجور ". وكل من القوانين يكمل الاخر ويوضحه إذ ان الحل الذي كان كارل ماركس يبحث عنه هو اخراج قوة العمل من السوق كسلعة ، لأن الرأسمالية كما قال : " لا تنشأ إلا حيث يجد صاحب وسائل الانتاج ووسائل المعيشة عاملاً حراً في السوق يعرض للبيع ما يملك من قوة العمل " (رأس المال). وقد رأى ماركس ان ذلك يكون بالغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ، أي باخراج الشارين من السوق عن طريق تجريدهم من المقدرة على الشراء . قال كيف نشأت هذه الظاهرة العجيبة ، ان نجد في السوق فئة من الشارين يملكون الأرض والالات والمادة الخام ووسائل المعيشة، وجميعها- ما عدا الأرض في حالتها الفطرية - منتجات العمل ، و في الناحية الاخرى نجد فئة من البائعين ليس لديهم شيء يبيعونه سوى قوتهم العاملة . عندما يحدث الانفصال بين العامل وادوات العمل سيظل هذا الوضع قائماً وسيتضاعف بدرجة مطردة حتى تقلبه مرة اخرى ثورة جذرية جديدة في طريقة الانتاج تعيد الاتحاد الأصلي في شكل تاريخي جديد، (القيمة والثمن والربح) .

وواضح أن عودة الاتحاد الأصلي بين العامل وأدوات العمل تعني ملكية العاملين لأدوات الانتاج ملكية جماعية أي إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج .

هذه هي النظرية الماركسية- ملخصة- في الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ومبررات الغائها . وهي نظرية محكمة تبدأ من قيمة السلعة ، ففائض القيمة، وتنتهي بالغاء الملكية الخاصة لادوات الانتاج. وهي نظرية متكاملة فكون فائض القيمة هو القانون الاساسي المميز للنظام الرأسمالي يعني ان الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج هو المميز الاساسي للنظام الاشتراكي . وهي نظرية علمية فإن ماركس كان عالماً مجتهداً و لم يكن دعياً او عاطفياً . فهو الذي قال : " ان وجهة نظري وجهة ينظر على اساسها إلى تطور النظام الاقتصادي للمجتمع كعملية من عمليات التاريخ الطبيعي ، (الاعمال المختارة) . لهذا " إذا " كانت النظرية صحيحة علمياً فإن الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج يصبح لازماً حتماً في " النظام الاشتراكي " لأن الحتمية اهم خصائص القوانين العلمية الصحيحة.

ولسنا نريد هنا ان نناقش تلك النظرية الفذة . ولكنا- كالعادة- ندع الممارسة تكشف عن مدى صلابتها اتفاقاً مع انجلز في قوله : " ان الممارسة هي المحك الذي لا يخطىء " ثم نعود الى الحوار على هدى حصيلة الممارسة - وتجارب الاشترا كيين .

فما الذي حدث ؟

عندما انتصرت ثورة اكتوبر الاشتراكية في روسيا بدأت عملية الغاء الملكية الخاصة لادوات الانتاج . ففي ٨ نوفمبر ١٩١٧ صودرت كل الملكيات الكبيرة بدون تعويض وآلت الملكية الزراعية الى مجالس الفلاحين . وفي ١٤ نوفمبر ١٩١٧ خضعت كل المؤسسات الصناعية والتجارية للاشراف الفعلي المباشر للعمال ثم تلا ذلك الغاء التجارة الداخلية وتأميم البنوك والشركات والاستيلاء على فانض الانتاج عيناً ... الخ . خرجت قوة العمل من السوق عن طريق الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . ولكن الانتاج وتكرر الانتاج كاد يتوقف . فأعلن لينين فشل التجربة بعد اربع سنوات من بدايتها والغى قدراً كبيراً مما تم . ففي ٢١ مارس ١٩٢١ الغى الاستيلاء على فائض الانتاج عيناً . وبعد ثلاثة ايام عادت التجارة الداخلية . وفي ١٧ مايو ١٩٢١ صرح لصغار المنتجين ان يبيعوا منتجاتهم لحسابهم . وفي ٧ يوليو ١٩٢١ ألغي تأميم كل المؤسسات الصناعية التي يزيد عدد العمال فيها على عشرين عاملاً وعادت إليها الملكية الفردية. وفي ١٠ يوليو ١٩٢١ ابيح للافراد والشركات ان تقيم مصانع مملوكة ملكية فردية او مشتركة. وبمقتضى مرسوم صدر في ١٣ مارس ١٩٢٢ اصبح مباحاً ان تؤلف شركات مختلطة يكون رأسمالها من اموال حكومية واموال اجنبية ، وخضعت اغلب تجارة الاخشاب وصناعة التعدين لشركات من هذا النوع . اي عاد لينين الى اقتصاد السوق في نظامه الاقتصادي الجديد " النيب " كما لاحظ شارل بتلهيم (التخطيط والتنمية - و- الاقتصاد السوفييتي) .

والوضع الان، بعد خمسين سنة من الممارسة الاشتراكية ، كما أورده اوسكار لانج (ابحاث في التخطيط والاقتصاد الاشتراكي) ، ان فى الاتحاد السوفييتي ملكية تعاونية بين ملاك متعددين لوسائل الانتاج بجانب ملكية الدولة. وان في الديموقراطيات الشعبية ملكيات مؤممة وملكيات تعاونية وملكيات فردية لأدوات الانتاج وملكيات رأسمالية. وان الملكيات الزراعية التي تستخدم عمالاً باجور ذات حجم هام لا يستهان به . وان الملكية الرأسمالية تتميز بقوة خاصة في المانيا الديموقراطية. وان الملكية الرأسمالية تلعب دوراً هاماً في الصين الشعبية... الخ .

والان، بعد خمسين سنة من الممارسة الاشتراكية ، ينشر الاتحاد السوفييتي كتاباً يقول فيه الاستاذ اكسينيونوك " انه قد اثبتت التجربة خاصة منذ الحرب العالمية الثانية ان الزراعة يمكن أن تتطور على خطوط جماعية اشتراكية بدون تأميم كل الأرض خاصة حيث تكون طبقة صغار ومتوسطى المنتجين كثيرة العدد وحيث يكونوا شديدي التمسك بالأرض التي يملكونها ومثال هذا بولندة والمجر، (أسس القانون السوفييتي) .

ما دلالة هذا؟ ما هي حصيلة الممارسة ؟

أمران يؤديان- معاً- الى أمر ثالث : الأول انه " لا يكفي " الغاء ، الملكية الخاصة لأدوات الانتاج لقيام النظام الاشتراكي . تلك حصيلة تجربة لينين . الثاني انه " لا يلزم " الغاء " كل " الملكيات الخاصة لأدوات الأنتاج في النظام الاشتراكي وتلك حصيلة تجربة الاشتراكيين بعد لينين . الأمر الثالث الذي يترتب عليهما أن نظرية ماركس في علاقة " الملكية الخاصة لأدوات الانتاج بالرأسمالية وبالاشتراكية كليهما غير صحيحة لأنها لم تصدق في الممارسة.

ثم نعود إلى الحوار لنعرف كيف اكتشف الاشتراكيون " علة " ، هذا الانفصام بين النظرية والممارسة وكيف عالجوه . الاشترا كيون الماركسيون بوجه خاص ، اذ هم السابقون الى الممارسة الاشتراكية.

المسألة ان ماركس وهو يحلل علاقات الانتاج في ظل قوانين الاقتصاد الرأسمالي أراد ان يخرج قوة العمل من السوق فألغى الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . كان يريد أن يحرر العمال من القهر الاقتصادي الذي يمارسه عليهم الرأسماليون في مجتمع انفصل " طبقياً " ففيه يواجه العمال الذين لا يملكون شيئاً أصحاب العمل الذين يملكون كل شيء ، ويملكون على وجه خاص أدوات الانتاج التي هي في الوقت ذاته أدوات السيطرة على العاملين . بمجرد ان ننظر الى فكر ماركس كله من هذه الزاوية التحررية نكتشف المضامين الحقيقية لما قال ، ونكتشف في الماركسية التقليدية ، نظرية تحرير " الطبقة العاملة من القهر الرأسمالي في ظروف نشأتها التاريخية ، فنستطيع أن نقدر الدور التاريخي الذي لعبته بجدارة من ناحية ومن ناحية اخرى نعفي ماركس من بناء نظام اشتراكي على أساس مقولاته الثورية . والواقع ان " نظرية " بناء النظام الاشتراكي او الاشتراكية من حيث هي نظام اجتماعي لن تبدأ إلا من خلال معاناة الممارسة بعد لينين ولن تكمل أسسها الفطرية إلا متأخرة من خلال تجربة الاتحاد السوفييتي . لهذا فإن النظرية الماركسية قد وقفت عند تحرر الطبقة العاملة من القهر الرأسمالي بالغاء

الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . ولم يقل ماركس شيئاً عن تلك القوانين الاقتصادية ومصير فعاليتها بعد الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . وهو صمت قد ينطوي على تصور استمرار الاقتصاد خاضعاً لتلقائية تلك القوانين في النظام الاشتراكي وإن كان أوسكار لانج قد علله بخشية ماركس ان يقول شيئاً غير علمي . المهم ان قيمة نظريته ظلت متوقفة على ما سيكون من شأن القوانين الاقتصادية بعد الغاء الملكية الخاصة . وقد أدى هذا الى ظهور تيار تزعمه بوخارين وروزا لوكسمبرج ، مؤداه ان القوانين الاقتصادية تنتهي بمجرد الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . فينقل اوسكار لانج عن روزا لوكسمبرج قولها :" ان الاقتصاد السياسي ينتهي دوره في اللحظة التي يزول فيها اقتصاد الرأسمالية الذي تسوده الفوضى ويخلي مكانه لاقتصاد مخطط ينظمه ويوجهه عن وعي المجتمع العامل كله . وهكذا فانتصار الطبقة العاملة الحديثة وتحقيق الاشتراكية يعنيان نهاية الاقتصاد السياسي باعتباره علماً " . ويقول : " انها كانت تظن ان علاقات الانتاج في ظل الاشتراكية ستكون من الوضوح والبساطة بحيث لا تكون هناك حاجة الى علم خاص للأقتصاد السياسي " . ثم يضيف أن بوخارين ذهب ابعد من هذا (الاقتصاد السياسي). فلما أثبتت الممارسة في السنين الأولى التي تلت ثورة اكتوبر ان عملية الانتاج بعد الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ليست بهذه البساطة ظهر تيار لينين : العودة الى إدارة الانتاج طبقاً للقوانين الاقتصادية وخاصة قوانين السوق . وكان ذلك اعترافاً بفعالية القوانين الاقتصادية الموضوعية حتى بعد الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . وهذا ما أكده ستالين بعد هذا عندما قال : " ان قوانين الاقتصاد في ظل الاشتراكية هي قوانين موضوعية تعكس حقيقة كون عمليات الحياة الاقتصادية يحكمها قانون وتعمل مستقلة عن ارادتنا . ان الذين ينكرون هذه المقدمة المنطقية ينكرون العلم في الحقيقة. وهم اذ ينكرون العلم ينكرون أية امكانية للتوقع . وبالتالي امكانية توجيه النشاط الاقتصادي " . (القضايا الاقتصادية للاشتراكية في الاتحاد السوفييتي) .

" توجيه النشاط الاقتصادي " ... هنا مفتاح حل المشكلة.

ولكن كيف يمكن توجيه النشاط الاقتصادي في حين ان القوانين الاقتصادية تعمل مستقلة عن ارادتنا ؟ .

لننقل الاجابة عن اوسكار لانج . قال :

" القوانين الاقتصادية ظواهر موضوعية ووجودها وسيرها مستقلان عن ارادة البشر ووعيهم. ولكن قد تعمل ، أو لا تعمل ، القوانين الاقتصادية بطريقة تتفق مع أهداف الانسان

الواعية ومع نشاطاته التي يراد بها تحقيق تلك الأهداف . ففي الحالة الأولى نقول ان القوانين الاقتصادية تؤدي عملها بطريقة مقصودة من جانب الانسان ، وفي الحالة الثانية تعمل بطريقة تلقائية . وهذه الحالة الثانية تنطبق على أغلب القوانين الاقتصادية في جميع النظم الاجتماعية السابقة على ظهور النظام الاشتراكي " و " من الضروري أن نتذكر الفرق بين تلقائية القوانين الاقتصادية وبين الطابع الموضوعي الذي تتصف به هذه القوانين، فموضوعيتها منبثقة من كونها خاصية للعملية الافتصادبة الحقيقية التي تجري في الواقع الموضوعي، أي مستقلة عن ارادة الناس ووعيهم ، في حين ان التلقائية خاصية تميز الطريقة التي تعمل بهما القوانين الاقتصادية وعلامة على ان سير هذه القوانين لا يتفق مع نوايا الانسان . ان التحكم في سير القوانين الاقتصادية أي ضمان اتفاقها مع نوايا الناس يتحقق اذا ما استخدمنا استخداماً سليماً الطريقة الموضوعية التي تعمل بها القوانين الافتصادية ".

ثم ،

" ان الاشتراكية العلمية محاولة للتغلب على تلقائية التطور الاجتماعي ولاقامة نظام من علاقات الانتاج تؤدي فيه القوانين الاقتصادية عملها بطريقة يقصدها الانسان " (الاقتصاد السياسي) . هل عرفنا ما هى " الاشتراكية العلمية " ؟ ..

على أي حال هنا نصل الى الاجابة المقابلة للأمر الأول من حصيلة الممارسة : " لا يكفي " الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج لقيام نظام اشتراكي ، مع ترك القوانين الاقتصادية تعمل تلقائياً ، بل لا بد من السيطرة على تلك القوانين واستخدامها في تحقيق الغايات الاجتماعية التي يحددها الانسان.

ثم نستمر.

يقول اوسكار لانج : " ان الشرط الأساسي للتحكم في اسلوب سير النظام الاجتماعي هو تقرير الملكية العامة لوسائل الانتاج الرئيسية مما يؤثر في البواعث الاقتصادية بحيث يكون رد الفعل من جانب الشعب ازاءها متمشياً مع ارادة الشعب المنظم " (الاقتصاد السياسي) . ويقول شارل بتلهيم: " حين تصبح وسائل الانتاج والمبادلة الأساسية بيد المجتمع لا بيد الأفراد " (التخطيط والتنمية). وكل الاشتراكيين يقولون- الآن- معهما ان السيطرة على القوانين الاقتصادية واخضاعها للغايات الاجتماعية التي يحددها الانسان يستلزمان تأميم (الغاء الملكية

الخاصة) وسائل الانتاج " الاساسية" او " الرئيسية " او " القيم الاقتصادية المسيطرة " كما يسميها بتلهيم .

إذن فكإجابة مقابلة للأمر الثاني من حصيلة الممارسة : " لا يلزم " الغاء " كل " الملكيات الخاصة لأدوات الانتاج في النظام الاشتراكي ، بل " يلزم ويكفي " تأميم وسائل الانتاج " الأساسية " التي تمكن الشعب من سيطرته على القوانين الافتصادية والغاء سيرها التلقائي واخضاعها لغايته.

كيف يتم كل هذا ؟

بسيطرة الشعب بواسطة دولته الديموقراطية عن طريق التخطيط الاقتصادي الشامل على " كل " وسائل الانتاج . ولم نقل وسائل الانتاج " الأساسية " عمداً . لان سمة " الأساسية " هنا مستمدة من ضرورتها لالغاء تلقائية القوانين الاقتصادية أي بمدى تأثيرها الاقتصادي في مجتمع معين . لهذا فهي سمة نسبية تتوقف على مستوى النمو الاقتصادي ونوع الغايات الاقتصادية المرحلية التي يراد تحقيقها . فالخطة الاقتصادية هي التي تحدد ما هو " الاساسي " وغير الاساسي لاخضاع القوانين الاقتصادية للأهداف التي تحددها . وما لا يكون أساسياً في مرحلة يكون أساسياً في مرحلة اخرى ، حتى لو كان ثمة قدر مشترك ذو سمة أساسية طبقاً لعلم الاقتصاد والتكنيك التخطيطي الحديث مثل البنوك ومؤسسات الادخار والصناعات الكبرى ...الخ . والسيطرة المفروضة سابقاً ، على كل وسائل الانتاج هي التي تسمح للتخطيط ان يختار فيحدد وسائل الانتاج الأساسية التي يجب أن تؤمم وهي التي توفر له المرونة اللازمة لمواجهة المشكلات المرحلية . لهذا فإن الشرط الأساسي للنظام الاشتراكي هو السيطرة الديموقراطية عن طريق التخطيط الشامل، فبهذا وحده ، وليس بدون هذا، يمكن أن يحول الانسان – مهما كان نوع الظروف الاقتصادية- دون السير التلقائي للقوانين الاقتصادية ويستخدمها لتحقيق أهداف يحددها .

وهنا نصل الى الاجابة الصحيحة كمقابل للخطأ الذي كشفته الممارسة : ليس المميز الأساسي بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي هو الملكية الخاصة لأدوات الانتاج وجوداً أو عدماً ، إنما المميز هو خضوع المجتمع للسير التلقائي للقوانين الاقتصادية في النظام الأول ، وسيطرة الشعب على تلك القوانين واخضاعها لتحقيق غايات اجتماعية يحددها في النظام الثاني . في الأول يكون الشعب عبداً لظروفه المادية ، وفي الثاني يكون الشعب سيد تلك الظروف . ولما كانت سيادة الشعب تعني سيطرة الشعب على وسائل الانتاج بالتخطيط الاقتصادي الشامل فإن

هذا التخطيط الديموقراطي الشامل هو المميز الفاصل بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي . وصدق بتلهيم عندما قال : " اني الح في ابراز التعارض الجوهري الذي يرتكز عليه التمييز بين اقتصاد مخطط واقتصاد غير مخطط إلا وهو التعارض بين مجتمع اشتراكي ومجتمع رأسمالي ، (التخطيط والتنمية) .

بمجرد فرض سيطرة الشعب بالتخطيط الاقتصادي الشامل يتغير النظام الاجتماعي نوعياً من نظام رأسمالي الى نظام اشتراكي ، تبعاً للاختلاف النوعي للقانون الاقتصادي الأساسي في كل من النظامين . والقانون الاقتصادي الأساسي لأي نظام اجتماعي كما عرفه اوسكار لانج هو ما " يحدد الدافع الاقتصادي الرئيسي فضلاً عن طريقة الاستجابة الى هذا الدافع داخل النظام ... وبالتالي يحدد سير جميع القوانين الاقتصادية الخاصة به (الاقتصاد السياسي) .

فالقانون الاقتصادي الأساسي في النظام الرأسمالي هو الحصول على أقصى حد من الأرباح .. وهذا طبيعي . إذ في ظل الفعالية التلقائية للقوانين الاقتصادية لا يستطيع أي فرد أن يحدد لنفسه غاية اقتصادية غير تحقيق الربح ، أقصى حد من الربح . أما في النظام الاشتراكي فان القانون الاقتصادي الأساسي هو اشباع الحاجات المادية والثقافية المتزايدة أبداً لكل الشعب . وهو ما يستهدفه التخطيط الاقتصادي اذا كان تجسيداً لسيطرة الشعب . يقول نيكيتين السوفييتي المعاصر: "ان اشباع حاجات جميع أعضاء المجتمع هي الغاية المحددة موضوعياً للانتاج في ظل الاشتراكية" (اسس الاقتصاد السياسي) .

٥٩- الملكية الاشتراكية :

عند هذا الحد من الحديث قد يقابلنا اعتراضان لا ينبغي أن نهرب من مواجهتهما . الاول : اننا لم نقل رأياً في نظرية " فائض القيمة " كنظرية اقتصادية، واحتكمنا مباشرة الى الممارسة الاشتراكية. والواقع أننا هنا في حرج له ما يبرره . فنحن أولاً - كاشتراكيين- لا نريد أن نسهم في الحملة التي يشنها الرأسماليون ضد نظرية فائض القيمة. إذ أنها حملة غايتها " تبرئة " النظام الرأسمالي وليس الوصول الى الحقيقة الاقتصادية العلمية . وليس الاشتراكيون العرب من السذاجة بحيث ينخدعون في الابحاث الاقتصادية عندما تأتي من جانب الرأسماليين . ونحن ثانياً نتحدث عن النظام الاشتراكي ونظرية " فائض القيمة " قد تصلح موضوعاً لحوار بين الاشتراكيين من ناحية والرأسماليين من ناحية اخرى يكون موضوعه " الرأسمالية " وليس " الاشتراكية " . إذ أنها - صحت أو لم تصح - نظرية في النظام الرأسمالي . وبمجرد انتقال

الحديث الى النظام الاشتراكي لا يكون لها موضع فيه إذ لا موضع لها إلا في ظل الفعالية التلقائية للقوانين الاقتصادية حيث يكون "العمل " سلعة معروضة في سوق المنافسة الحرة . لهذا آثرنا أن نتجاوز نقدها اقتصادياً الى الحل الاشتراكي الصحيح لأن هذا هو ما يهمنا في هذا الحديث ومع هذا فلمجرد تأكيد الثقة في أننا لا نهرب من الاجابة عن أي سؤال نقول أن قصور نظرية فائض القيمة جاء من أمرين : أولهما : إن القيمة التبادلية للسلعة (سعر السوق) لا تتحدد بمقدار ما تتضمنه السلعة من عمل فقط . يقول اوسكار لانج أنه واضح من الجزء الثالث من كتاب " رأس المال " ان ماركس كان مدركاً لدور الطلب (أو المنفعة) في تقرير توزيع الموارد وإن كان- مثل ريكاردو- عاجزاً عن العثور على معادلة واضحة لتأثير قانون الطلب . وهكذا حصر ماركس وانجلز نفسيهما داخل حدود الاقتصاد الكلاسيكي " (تخطيط الانتاج في الدولة الاشتراكية) . وثاني الامرين أن ماركس الذي فطن للسمة " الاجتماعية " للعمل الذي يحدد القيمة حصر هذه السمة وقصرها على العلاقة المحدودة بين الرأسماليين والعمال في المصانع وفي مرحلة محدودة من مراحل النشاط الاقتصادي هي مرحلة انتاج السلع المادية . وهكذا بسط السمة الاجتماعية للحياة الاقتصادية على وجه أراد معه أن يحل مشكلاتها على أساس نظرية قيمة العمل . ويقول اوسكار لانج أن ذلك " حل ناقص وساذج " (تخطيط الانتاج في الدولة الاشتراكية). ولا نزيد عمداً لنهتم بما هو أهم .

الاعتراض الثاني قد يكون كما يلي : إننا قد رتبنا على حصيلة الممارسة الاشتراكية " حتى الان " بما تتضمنه من تواجد الملكية " الخاصة " لأدوات الانتاج بجانب الملكية العامة الا إن النظام الاشتراكي لا يقتضى الغاء " كل " الملكيات الخاصة لأدوات الانتاج . وهو ترتيب خاطىء . إذ يتجاهل أن هذا التواجد المزدوج خاص بمرحلة الانتقال الى الاشتراكية . وما دام يبدو في حديثنا تقدير خاص لكارل ماركس فانه نفسه قد أشار الى هذا عندما قال : " لا يمكن رسم خطوط مجردة، جامدة وسريعة بين عصور التاريخ الاجتماعي " (رأس المال) . إذن فبقاء بعض الملكيات " الخاصة " لأدوات الانتاج في بعض المجتمعات الاشتراكية لا يعني أن الاشتراكية قد فقدت مميزها الاساسي وهو إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . بل سيظل هذا "غاية " الاشتراكيين في خلال مراحل التحول الى الاشتراكية .

اعتراض وجيه يفتح لنا مجالات خصيبة للفهم .

وقبل أن نرد يجب أن نقرر- منعاً لأي لبس- إننا كاشتراكيين لسنا ضد إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج، ولا حتى ضد الغاء الملكية الخاصة عامة. بل لعلنا كاشتراكيين "عرب " أن نكون أكثر الناس استعداداً لقبول هذا الالغاء لأسباب قومية سنعرفها فيما بعد (فقرة ٦٣) . فعلينا ألا نسمح لأحد بأن ينقل الحوار مغالطة الى حيث تبدو كما لو كنا نقدس الملكية الخاصة . وليبق الحوار محصوراً دائماً في : متى ؟ ولماذا؟ تلغى الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ، كلها، أو بعضها، أو غيرها من الملكيات الخاصة .

إن اجابتنا واضحة تماماً : تلغى الملكية الخاصة – أولاً - متى أراد الشعب إلغاءها. وفي الحدود التي يريدها ولو ألغاها جميعاً ، بعد أن تكون قد تحققت له السيطرة على كل وسائل الانتاج في دولته الديموقراطية وهي لا تتحقق له إلا إذا ألغى - ثانياً- الملكية الخاصة لأدوات الانتاج الأساسية. ولماذا؟ لأنها- حينئذ- تكون عقبة في سبيل سيطرة الشعب بالتخطيط الاقتصادي على القوانين الاقتصادية وتسخيرها لتحقيق غايته الاجتماعية . ذلك لأن النظام الاشتراكي هو هذا ذاته : سيطرة الشعب على القوانين الاقتصادية من خلال سيطرته على وسائل الانتاج بواسطة دولته الديموقراطية. أما الالغاء الفعلي ومداه فهو استعمال لتلك السيطرة يخضع لتقدير الشعب كأي تطبيق اشتراكي .

وتلك إجابة وصلنا إليها قبل أن نعرض لحصيلة الممارسة الاشتراكية . وصلنا إليها كخلاصة نهائية لحلقة محكمة من المقولات الفكرية : الانسانية كفلسفة، فجدل الانسان كمنهج ، فالشعب كقائد للتطور، فسيطرة الشعب كنظام للاشتراكية. وأولها يؤدي إلى آخرها ولا يمكن فهم آخرها الا على ضوء منطلقها الأول . وتلك خصائص النظريات العلمية .

فإذا كانت الممارسة الاشتراكية قد انتهت إلى ما يتفق مع " الاشتراكية " كنظرية نعرفها، فهي دليل من الواقع على صحة نظرية صحيحة فكرياً . ونحن نعرضها فعلاً كدليل . أي إن ما نرتبه على حصيلة الممارسة هو تأكيد صحة نظريتنا إزاء هذا لا تجوز العودة إلى المقولات النظرية التقليدية التي تجاوزها ، التراث الاشتراكي فكراً وتطبيقاً للاحتجاج بها على خلاصة التفاعل بين الفكر والتطبيق الاشتراكيين . نريد أن نقول لمن قد يعترضون بما سبق : من أين جئتم بأن الاشتراكية تعني إلغاء " كل " الملكيات الخاصة لادوات الانتاج؟ إن لم يكن مما قاله ماركس عن فائض القيمة فهو صخب غير علمي لا يستحق المناقشة . وإن كان من " فائض القيمة " فتلك نظرية أقل ما يقال فيها أنها أصبحت تراثاً . وكما رأيتم لا يقول بها الماركسيون

المشغولون فعلاً ببناء الحياة الاشتراكية على أسس علمية صلبة. انهم مشغولون بأشياء أخرى مختلفة وحديثة وعلمية. مشغولون مثلاً " بالسوبرنطيقا " . والسوبرنطيقا علم حديث يبحث في كيفية توجيه النشاط الانساني بطريق غير مباشر إلى غرض ما بتحريك سلسلة طويلة من العلل والنتائج المرتبطة فيما بينها . ويدخل في نطاقه – بالنسبة إلى ما نحن بصدده من حديث- كيفية توجيه النشاط الاقتصادي للأفراد والتحكم في هذا النشاط بغير الأوامر الادارية والتعليمات البيروقراطية . وعندما يكتمل هذا العلم سينقلب- أو ينعدل على الأصح - حال البشرية . يكفي أنه لن يكون الاشتراكيون في حاجة إلى جيش من الموظفين يديرون وسائل الانتاج بيروقراطياً . ولن يستطيع أحد – مالكاً أو غير مالك – أن يفلت من إرادة الشعب المتحكمة بالعلم في نشاطه الاقتصادي . إنه العلم . العلم الذي يفتح للانسانية آفاقاً جديدة ورائعة. وهي آفاق من حق الاشتراكيين أن يكونوا روادها . فلماذا يحاول بعضهم إحياء الموتى في عصر " السوبرنطيقا " وهو عبث . إن التكرار الطفولي الممل لمقولات نظرية عتيقة تجاوزها الاشتراكيون فعلاً ، يعني أن بعض الاشتراكيين لم يستفيدوا شيئاً من التراث الاشتراكي ومعاناة الاشتراكيين .

دعونا- إذن- نتقدم معاً لنعرف شيئاً عن مراحل التحول التي " يتمحك " بها المعترضون .

في التراث الاشتراكي (الماركسي) كان النظام الاشتراكي ذاته هومرحلة التحول . وكانت له بداية محددة ونهاية محددة : يبدأ بديكتاتورية البروليتاريا و تتم خلالها تصفية الملكية الخاصة وينتهي بالشيوعية . والشيوعية هي ذلك النظام المتميز اقتصادياً بوفرة في الانتاج تسمح بأن يأخذ كل فرد منه بقدر حاجته بصرف النظر عن عمله . المتميز اجتماعياً بخلوه من الصراع الطبقي وسيادة روح الأخوة والتعاون بين البشر- المتميز سياسياً بزوال الدولة . وهو كلام مفهوم . مفهوم أن توجد في النظام الاشتراكي الذي هو مرحلة تحول مؤقتة ، ملكية خاصة ، وصراع ، ودولة مؤقتاً وتحت التصفية. ولكن وصف النظام الاشتراكي بأنه مرحلة تحول يصبح غير مفهوم إذا كانت الشيوعية وهماً غير قابل- علمياً- للوجود . ولسنا نريد أن نحتج هنا بما قاله كاوتسكي متهكماً من أن ذلك المجتمع الشيوعي " المبارك " سيبقى إلى الأبد مجرد حلم خيالي (الثورة العمالية) . فسيقال ان كاوتسكي ماركسي كبير ولكنه "مرتد" . ولكنا نقول ان الشيوعية قائمة على افتراض أن "حاجات " الناس ستقف عند حد تدركه وفرة الانتاج وتغطيه. وهذا فرض غير علمي وغير صحيح . غير علمي بمعنى أنه غير ثابت علمياً . وغير صحيح بمعنى أن ما هو ثابت علمياً ينفيه. فالثابت أنه كلما أشبعت حاجة للانسان نشأت له حاجة جديدة وان

حاجات الناس المادية والثقافية متزايدة أبداً. وإن ذلك سر ومحرك التقدم الاقتصادي من الندرة إلى الوفرة ، فالحاجة تسبق الانتاج وتبرر تكراره. ومعنى هذا أنه ما دام الانسان إنساناً فستظل له حاجات تتطلب الاشباع مهما أشبع من حاجاته السابقة . أي لن يأتي اليوم الذي تقف حاجاته عند حد يدركه الانتاج ويغطيه بوفرته. أما مسألة زوال الدولة فقد تم التراجع عنها وبالتالي لم نعد في حاجة إلى الحديث عن علاقات " الأخوة والتعاون " التي ستحل محلها. أيأ ما كان الأمر فإننا لا نستطيع أن نعرف علمياً ما إذا كانت الشيوعية ستجيء ومتى تجيء . وهذا يكفي لاخراجها كنظام من مجال الحديث الجاد .

بخروج " الشيوعية من الحديث، يسقط الحد النهائي " للنظام الاشتراكي " كمرحلة تحول . أي يفقد النظام الاشتراكي سمة المرحلية المنسوبة إليه ، ليبقى نظاماً جديداً لعصر جديد لا نستطيع أن نعرف علمياً نهايته. ويصبح واجباً على الذين يتمسكون بأن الاشتراكية هي إلغاء الملكية الخصة لأدوات الإنتاج إلغاء شاملأ وتاماً وأن يبحث عن مبرر للتواجدالمزدوج للملكية الخاصة والملكية العامة في ظل الاشتراكية غير مبرر " المرحلية " الذي ينسبونه إلى الاشتراكية .

هذا إذا أخذنا بمنطق الاشتراكيين التقليديين .

ونحن لا نأخذ به لأن النظام الاشتراكي منطلقاً ومنطقاً جديدين عرفناهما منذ بداية هذا الحديث .

طبقأ لهما يبدأ النطام الاشتراكي بالسيطرة على القوانين الاقتصادية . وقد عرفنا إن هذا يتحقق بالتخطيط الاقتصادي الشامل . وبهذه البداية تدخل البشرية عصراً جديداً تماماً ومختلفاً نوعياً وجوهرياً عن كل صور التاريخ السابقة عليه . إذ بها تنتقل من عصور الخضوع للسير التلقائي للقوانين الاقتصادية الى عصر السيطرة على سير تلك القوانين . وإذا كنا نعرف أن الرأسمالية هي آخر مرحلة من النظم في عصور العبودية الاقتصادية فإننا نعرف أن النظام الاشتراكي أول نظم عصر الحرية ولكنا لا نعرف نهاية هذا العصر . ولعل النظام الاشتراكي أن يكون حداً يقسم التاريخ البشري قسمين متميزين وانه ليس مجرد نظام اجتماعي أو اقتصادي ذي عمر محدود . على أي حال فحيث يوجد انتقال يمكن أن توجد مرحل انتقالية أو مرحلة تحول . غير أن هذا يحتاج إلى مزيد من التحديد ، إذ أن خصائص المراحل الانتقالية تختلف تبعاً للمستوى الاجتماعي الذي تنسب إليه.

فعلى مستوى الانسانية عامة، صدق ماركس عندما قال : " لا يمكن رسم خطوط مجردة ، جامدة و سريعة، بين عصور التاريخ الاجتماعي ، (رأس المال) . إذ أن الامم والمجتمعات المعاصرة لا تتقدم من مستوى نمو واحد ولا بمعدل واحد لسرعة التنمية. لهذا يكون طبيعياً أن تتواجد في زمان واحد مجتمعات لا تزال في عصور العبودية الاقتصادية ومجتممات تجاوزت تلك العصور إلى عصر الحرية ، عصر الاشيراكية . فمثلا لا يمكن أن نقول أننا نعيش الان في عصر الاشتراكية بالرغم من ان الاشتراكية سائدة في مجتمعات تتزايد باستمرار . وهذا التزايد هو الذي يبرر قولنا عصر انتصار الاشتراكية . ولكنه ليس العصر الاشتراكي بالنسبة إلى البشرية. إذ أن مجتمعات أخرى كثيرة لا تزال تعيش في ظل الرأسمالية أو ما هو أكثر منها تخلفاً وعبودية .

هذا واضح .

واضح ايضاً أن الأمر يختلف اذا كان حديثنا عن مرحلة التحول منصرفاً الى مجتمع منظم معين. فهنا يمكن فى وجه التحديد معرفة متى انتقل - أو ينتقل - هذا المجتمع من النظام - الرأسمالي- مثلاً- الى النظام الاشتراكي .ينتقل في الوقت الذي يفرض الشعب فيه سيطرته بالتخطيط الشامل على كل وسائل الانتاج بواسطة دولته الديموقراطية. بمجرد ان يتم هذا يكون قد اصبح مجتمعاً اشتراكياً ، اذ بالتخطيط الاقتصادي الشامل الذي يجسد السيطرة يتحقق أمران ، أولهما : يكف السير التلقائي للقوانين الاقتصادية وتصبح خاضعة ومسخرة لتحقيق أهداف الشعب . ثانيهما : يصبح القانون الاقتصادي الأساسي في المجتمع هو إشباع الحاجات المادية والثقافية المتزايدة لكل افراد الشعب. وبهما تبدأ المسيرة الاشتراكية الى ما لا نهاية .

معنى هذا ان مرحلة التحول الى النظام الاشتراكى تتم في قلب النظام السابق عليه حيث يتجه نضال الاشتراكيين الى فرض سيطرة الشعب على وسائل الانتاج وإقامة دولة الشعب الديموقراطية.. والمفروض ان يكون الاشتراكيون عارفين ماذا يفعلون بعد فرض سيطرة الشعب، أي ان يكونوا قادرين على تجسيد تلك السيطرة في تخطيط اقتصادي شامل . فاذا جرى الأمر على غير هذا فاستولى " الاشتراكيون " على السلطة باسم الشعب ولم يستطيعوا ان يجسدوا بالتخطيط الاقتصادي الشامل سيطرة الشعب على وسائل الانتاج، اما لأنهم لا يعرفون ، أو يعرفون ولا يقدرون ، أو يعرفون ويقدرون ولكنهم يجسدون بالتخطيط سيطرتهم كحاكمين فلا يكون ثمة مجال للحديث عن الاشتراكية او عن النظام الاشتراكي . وقد يمكن القول بأنها فترة

تحول ولكنها فترة تحول تتم داخل النظام المتخلف غايتها معروفة ومحددة : سيطرة الشعب على وسائل الانتاج بالتخطيط الاقتصادي في دولته الديموقراطية . ولأن نهايتها معروفة ومحددة يكون مقبولاً أن يقال أنها فترة تحول ، ولكن الأهم من هذا ان تكون تكون تلك النهاية المحددة هي الهدف الذي يناضل من أجله الاشتراكيون ويحاسبهم الشعب على مدى ما يحققون من اجل الوصول اليه. وهكذا لا ترهق الجماهير- جيلاً بعد جيل- سعياً وراء نهاية فترة التحول الى النظام الاشتراكي وكلما اقتربت منه ابتعد كما لو كانت الاشتراكية سراباً تلهث وراءه الجماهير العطشى الى الحرية وهي تحمل على اكتافها قادة مراحل التحول التي لا يعرف أحد متى تنتهي ..

على أي حال ، عندما يتحول الى نظام اشتراكي يكون من الخطأ الفاضح ان يجمل الاشتراكيون معهم المفاهيم التي عرفوها من قبل . اننا هنا نعاني نقصاً فادحاً في " اللغة " الاشتراكية ، فنحن مضطرون الى استعمال تعبيرات لها دلالة تاريخية خاصة ورثتها عن عصور ما قبل الاشتراكية. وكل ما نستطيع ان نعوض به هذا النص أن ننتبه دائماً الى ان كل شيء يصبح في النظام الاشتراكي ذا دلالة مختلفة نوعياً . وهذا ينطبق بوجه خاص على تعبير الملكية. ان مفهوم الملكية في ظل نظام اجتماعي قانونه الاقتصادي الاساسي تحقيق اكبر قدر من الربح مختلف نوعياً عن مفهوم الملكية في ظل نظام اجتماعي قانونه الاقتصادي الأساسي إشباع الحاجات المادية والثقافية المتزايدة لجميع أفراد الشعب . مفهوم الملكية في اقتصاد غير مخطط غير مفهوم الملكية في اقتصاد مخطط . فقد عرفنا ان من خصائص القانون الاقتصادي الأساسي أن يؤثر في كافة عناصر النشاط الاقتصادي ويوجهها الى الغاية التي يتجه اليها. وفي التراث الاشتراكى محاولات كثيرة للبحث عن تعبيرعن الملكية في ظل الاشتراكية، آخرها وأكثرها استقراراً هو " الملكية الاجتماعية " . وهنا لا بد ان نلاحظ ان هذا التعبير غيرمنصرف الى تحديد المشاكل القانونية للملكية : ملكية فردية، ملكية مشتركة، ملكية اسرة، ملكية عامة ، وقف.. الخ . بل هو تحديد لوظيفة الملكية أى لصاحب الحق في اتخاذ القرار الاقتصادي بالنسبة للشيء المملوك . والملكية الاجتماعية تعني أن القرار الاقتصادي من حق المجتمع . ويبدو هذا واضحاً اذا تذكرنا ما قلناه من قبل من ان " الملكية العامة " لا تعني دائماً انها اجراء اشتراكي ومعنى هذا أن " الملكية العامة " أي " التأميم " لا يعني دائماً انه " ملكية اجتماعية " . فاذا استطعنا - للأيضاح- أن نقول ان تعبير" الملكية الفردية " يدل على الشكل القانوني للملكية وان تعبير " الملكية الخاصة " يدل على حق المالك في اتخاذ القرار الاقتصادي بالنسبة اليها - دون

المجتمع- وهو مفهوم الملكية الخاصة الذي كان يواجهه ماركس نستطيع أن نقول ألا مكان للملكية الخاصة في النظام الاشتراكي وثمة مكان للملكية الفردية حتى لو أخذت تلك الملكية الفردية شكلاً جماعياً في كيفية ادارتها واستغلالها فقيل انها " ملكية تعاونية " وهو نموذج سائد في المجتمعات الاشتراكية وإن كان لا يخفى انه ادارة جماعية لملكيات فردية مجتمعة . فقدت صفة الملكية الخاصة (بالمعنى الذي حددناه) لأن ادارتها واستغلالها ، أي توظيفها لا تحدده إدارة أحد المالكين ، ولا بعضهم ، بل تحدده الادارة الجماعية لهم على ضوء المهمة الموكولة اليهم بمقتضى الخطة الاقتصادية الشاملة. وبقيت لها صفة الملكية الفردية (بالمعنى الذي حددناه) لأن عائد الانتاج لا يذهب الى المجتمع ككل : بل يؤدي قسطه في التكاليف العامة ثم يعود صافي العائد الى مالكي المشروع التعاوني دون غيرهم . وهم محددون مهما كان عددهم كبيراً .

في حدود هذا الاجتهاد – مجرد الاجتهاد- في تحديد دلالة بعض التعبيرات المتداولة عن الملكية على وجه يسهم- كما نرجو- في ازالة مايثيره عدم دقتها من لبس في أذهان الاشتراكيين نقول ان الملكية أياً كان شكلها القانوني تصبح في ظل النظام الاشتراكي " ملكية اشتراكية " . أي تصبح ذات وظيفة اجتماعية تتحدد طبقاً لما يقرره الشعب في خطته الاقتصادية الشاملة تحت سيطرته في دولته الديموقراطية . فاذا أبقت الخطة الشاملة بعض الملكيات الفردية لوسائل الانتاج ، وكل ما تبقيه، والى المدى الذي تحدده لهذا البقاء على ضوء غايتها الاجتماعية، تصبح تلك الملكيات الفردية ملكيات اشتراكية بصرف النظر عن شكلها القانوني . وكل صيغة لعلاقات الانتاج تقررها الخطة وتقرها في المجتمع الاشتراكي هي علاقة انتاج اشتراكية . وهكذا نعرف الأساس النظري لما انتهى اليه الاقتصاديون الاشتراكيون خلال الممارسة من ان الغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج لا يعني دائماً انه اجراء اشتراكي . ونعرف انه كما ان تأميم الملكيات الفردية لبعض وسائل الانتاج في ظل النظام الرأسمالي لا يفقدها صفتها كملكية رأسمالية، فان بقاء الملكيات الفردية لبعض وسائل الانتاج في ظل النظام الاشتراكي لا يفقدها صفتها كملكية اشتراكية .

هل معنى هذا انه من الممكن أن يقوم نظام اشتراكي بدون تأميم؟ لا أبداً . لم نقل هذا بل قلنا- أولاً- ان تحرير الشعب من القهر الاقتصادي قد يقتضي الغاء الملكية الخاصة لتجريد القوى المسيطرة اقتصادياً من فرض ارادتها على الشعب حتى لو أدى هذا الى انكماش مؤقت في الانتاج لأن "الانسان اولاً ". وقلنا – ثانياً – ان السمة الموضوعية لقوانين الاقتصاد تحتم تأميم وسائل الانتاج الأساسية. وهي حتمية تلزم حتى الشعب نفسه. بمعنى انه بمجرد ان يريد الشعب

تحقيق غاية اقتصادية جماعية ، يجد نفسه ملزماً – علمياً- بتأميم وسائل الانتاج الأساسية التي تمكنه من توجيه النشاط الاقتصادي الى تلك الغاية . وهذا هو القدر المتفق عليه بين الاشتراكيين المعاصرين وقلنا- ثالثاً – ان القرار الاقتصادي بالنسبة الى كل عنصر من الانتاج لا بد أن يكون للشعب كله فلا محل في النظام الاشتراكي للملكية الخاصة . فنحن " نزيد " فنشترط لقيام النظام الاشتراكي سيطرة الشعب على كل وسائل الانتاج بما فيها وسائل الانتاج غير المؤممة . لأن وسائل الانتاج – اياً كان الشكل القانوني لملكيتها- تؤدي وظيفة في عملية الانتاج الاجتماعية ، فلا بد من أن تكون وظيفتها متفقة مع مصلحة الشعب ككل ، وهذا يقتضي أن تظل دائماً تحت سيطرة الشعب . نحن إذن لا نقبل " مجرد " تأميم وسائل الانتاج الأساسية ، فقد عرفنا ان التأميم بذاته لا يكفي لقيام نظام اشتراكي. ونرى أن يكون هذا التأميم في نطاق تخطيط شامل يفرض سيطرة الشعب على كل وسائل الانتاج بما فيها وسائل الانتاج غير المؤممة . ونركز على ان هذه السيطرة هي التي تضفي على الملكية صفة الملكية الاشتراكية . ولكنا بالمقابل لا نقبل الادانة المطلقة للملكية الفردية على وجه يقلب الاشتراكية الى تشنج غير علمي ، ويفتح الباب واسعاً ليهرب الاشتراكيون من مسؤوليتهم عن تحقيق حياة أفضل . إنما نقول ونكرر ان النظام الاشتراكي يتحقق بفرض سيطرة الشعب على كل وسائل الانتاج . وفي ظل النظام الاشتراكي تكون كل وسائل الانتاج تحت تصرف الشعب . ويصبح الاشتراكيون هم المسؤولون عن كيفية توظيفها لتحقيق حياة افضل . ولهم في سبيل هذا ان يصوغوا علاقات الانتاج على الوجه الذي يحقق هذه الغاية ، ولو الغوا الملكية الفردية لكل أدوات الانتاج، ولو أبقوا الملكية الفردية لبعضها تحت سيطرة الشعب، ولو انشأوا صيغاً جديدة للملكية وعلاقات الانتاج ... الخ . لهم كل هذا يفعلونه طبقاً للقواعد العلمية في التنمية الاقتصادية وعلمهم بظروف مجتمعهم . وكل ما يفعلونه في ظل النظام الاشتراكي اجراء اشتراكي .

اننا بهذا نمنحهم كل المقدرة اللازمة لبناء حياة افضل ، لأن الاشتراكية هي النظام القادر على تحقيق حياة أفضل . ولكنا نسلبهم – في الوقت ذاته- كل مقدرة على الاعتذار من الفشل، فان فشلوا فليست الاشتراكية نظاماً فاشلاً ، بل هم الفاشلون .

هل يمكن أن تكون هناك فائدة من الابقاء على بعض الملكيات الفردية ؟ .

الاجابة في علم الاقتصاد الاشتراكي، الذي يتضمن قوانين توظيف وسائل الانتاج ويعالج مشكلات الانتاج والتوزيع والاستهلاك والنقود والاثمان والاجور ... الخ . وهي اجابة تتوقف على

الظروف الاقتصادية في كل مجتمع على حدة ونوع المشكلات الاقتصادية التي يواجهها. وبقدر ما يعرف الاشتراكيون من علم بناء المجتمعات وبقدر ما يعرفون من ظروف مجتمعاتهم ، وبقدر ما يلتزمون العلم في معالجة ما يعرفونه، يستطيعون الاجابة عن هذا السؤال .

ومع هذا نورد ما قاله واحد من أكثر الاقتصاديين الاشتراكيين علماً وخبرة . فبعد دراسة علمية حقاً لمشكلة توزيع الموارد والاثمان في النظام الاشتراكي ، قال اوسكار لانج : " عالجنا فيما سبق توزيع الموارد وتقرير الاثمان في الاقتصاد الاشتراكي على أساس أن النظام الاشتراكي قد استتب فعلاً في الدولة . ولا يحتوي الموضوع عندئذ أية صعوبة نظرية، خاصة إذا احتضن الاقتصاد الاشتراكي درجة من المشروع الخاص والملكية الخاصة لوسائل الانتاج بشرط أن تحقق هذه الشريحة- على أساس النتائج التي استنبطناها من المناقشة السابقة- الثلاثة شروط الآتية : (١) أن تسودها المنافسة الحرة (٢) وأن تكون كمية وسائل الانتاج التي يمتلكها أي منتج خاص صغيرة حتى لا تسبب تباينا ملحوظاً في توزيع الدخول ، و أخيرآ (٣) أن يكون الانتاج الكبير على المدى الطويل أكثر تكلفة في هذه الميادين من الانتاج الصغير " (تخطيط الانتاج في الدولة الاشتراكية). وهكذا نرى أنه طبقاً لرأي أوسكار لانج يسهل وجود قطاع من الملكية الفردية وسائل الانتاج في ظل النظام الاشتراكي (وليس فترة التحول) حل مشكل توزيع الموارد وتقرير الاثمان خاصة عندما تكون تكلفة الانتاج في المشروعات الفردية أقل منها في الانتاج الكبير .

وكخاتمة لهذه الفقرة نقول أن رأي اوسكار لانج أو غيره لا يلزم الاشتراكيين العرب. فطبقاً لنظريتنا وفى نطاق الالتزام بها يستطيع أي منهم أن يرى الغاء الملكية الفردية لوسائل الانتاج إلغاء شاملاً، ويستطيع كل منهم أن يكون له رأي في مدى ما قد يراه من الغاء أو إبقاء . فكل هذا يدخل في التطبيق الاشتراكي المتروك - بحكم النظرية- لاختيارالشعب . كل ماهم مطالبون به أن يكون اجتهادهم في هذا موجهاً الى الشعب ، لا مفروضاً عليه . و لكل مجتهد في هذا أن يقنع الشعب بأن الالغاء أو الابقاء يحقق للشعب غاياته الاجتماعية فيجب أن تتضمنه الخطة . لا تثريب عليهم في هذا . إنما الذي لا يمكن قبول الاجتهاد فيه فهو " سيطرة الشعب بالتخطيط الشامل على كل وسائل الانتاج في دولته الديموقراطية وما يستلزمه علمياً من تأميم وسائل الانتاج الأساسية ". ذلك لأن النظام الاشتراكي هو هذا ذاته .

بقى أن نعرف كيف يكون هذا " النظام الاشتراكي " الغاء للاستغلال ، وهو يقتضي أن نعرف ما هو الاستغلال . وما كنا لنعرفه إلا بعد أن عرفنا ما هو النظام الاشتراكي .

٦٠- ما هو الاستغلال؟

عندما يكتب البعض في الاشتراكية عن " الاستغلال " يعلو صوت الكلمات ، وتدق الطبول الجوفاء، ويرفع الف دون كيشوت حراب الاشتراكية ... غير أن طواحين الهواء لا وجود لها ، لأن أبطال النضال ضد الاستغلال لا يعرفون على وجه التحديد ما هو الاستغلال . وإلا فاذا كان ثمة كاتب عربي في الاشتراكية – غير ماركسي أو مقتبس من الماركسية- عرف الاستغلال معرفة علمية، فانّا نتقدم اليه بالإعتذار عن جهلنا بوجوده . ليس معنى هذا أن الذين يكتبون في الاشتراكية لا يجيبون عن السؤال : ما هو الاستغلال؟ فإن لدى كل واحد منهم إجابة جاهزة . ولكن معناه ان قليلين- جد قليلين- اولئك الذين يعرفون معرفة علمية لماذا يكون الاستغلال على الوجه الذي يقولون .

وتدك مسألة خطيرة . بالغة الخطورة . فقد تبذل الحياة من اجل إلغاء الإستغلال . وقد تزهق الأرواح جزاء للاستغلال . وعندما تتوقف حياة الناس على ما يقوله الاشتراكيون عن الاستغلال فان واجب الذين يحاولون القول - ان كانوا اشتراكيين حقاً – الا يهربوا الى الكلام الانشائي "الفارغ" من مضمون محدد، او الى الكلام الصاخب الذي لا مضمون له ، وان يبذلوا الجهد الجاد في تحديد ما يقولون .

ولنضرب لهذا مثلاً .

يردد كثير من الذين يكتبون في الاشتراكية ان الاشتراكية تعني : " من كل حسب مقدرته ولكل حسب عمله " ، ويرتبون على هذا ان مناط الاستغلال ، وجوداً وعدماً ، أن يكون العمل هو المصدر الوحيد للدخل . فمستغلون إذن من يحصلون على دخل بدون عمل . ويعتقدون أنهم قد حسموا الأمر بهذا القول . فهل هو قول فصل ؟

ان شعار " من كل حسب مقدرته ولكل حسب عمله " شعار ذو جذور تاريخية في التراث الاشتراكي فقد كان دعوة الى تحديد علاقات العمل داخل مؤسسات الانتاج على وجه لا يرهق العمال ولا يسلبهم أجورهم . أو بعض تلك الأجور . " من كل حسب مقدرته " دعوة الى تحديد ساعات العمل " لكل حسب عمله " دعوة الى عدم انتقاص مقابل العمل . والشعار كله صادق في حدود دلالته التاريخية في التعبير عن موقف الاشتراكيين من شروط العمل . فان تجاوزها ، ليدل على الاستغلال في المجتمع وجوداً أو عدماً ويصبح بهذه " الدلالة الشاملة مقياس الاشتراكية كنظام اجتماعي مطهر من الاستغلال ، فهو تجاوز لا يستقيم .

ذلك لأنه اذا كان المقصود " بالعمل " أي عمل يدوي أو ذهني فيمكننا القول بأن كل القادرين على العمل يحصلون على دخلهم من عملهم اذن فليس العمل المبذول مناط استحقاق الدخل بدون استغلال. وليس كل الذين يحصلون على دخلهم من عملهم أبرياء من الاستغلال ولو لم يكن لهم مصدر رزق سوى ما يعملون .

فلنقل العمل المنتج . لنرى ان ما يقرب من نصف البشر في أي مجتمع يحصلون على دخل بدون عمل ، لسبب بسيط ، هو انهم غير قادرين على العمل أصلاً (الشيوخ والأطفال والعجزة) . وفي المجتمع الاشتراكي بوجه خاص يحصل كل من هؤلاء على دخل مقتطع من دخل العاملين . فلا العاملون حصلوا على دخل عملهم . ولا العاجزون عملوا شيئاً يستحقوق به الدخل الذي حصلوا عليه.. الخ . اذن فليس العمل المبذول مناط استحقاق الدخل بدون استغلال ، وليس كل الذين يحصلون على دخل بدون عمل مذنبين .

ثم، هل الدخل المشروع اشتراكياً هو دخل العمل الحال أم دخل العمل الماضي (المتراكم) . عامل يبذر وعامل يوفر . وتبلغ مدخرات الأخير قدراً يقرضه- للدولة مثلاً - فيحصل على دخل يسمى فائدة . فهل ثمة استغلال ؟ فان لم يكن فإنه لم يقرضه بل اقام به منزلاً يؤجره لغيره ويحصل منه على دخل يسمى ريعاً . فهل ثمة استغلال ؟ فان لم يكن فقد انشأ بمدخراته مصنعاً يعمل فيه غيره بأجر ويحصل منه على دخل يسمى ربحاً . فهل ثمة استغلال ؟.. الخ . واذا كان المقصود هو العمل الحال، فهل يصبح الادخار استغلالاً في النظام الاشتراكي ، أم يحدد الدخل ، لاحسب العمل ولكن حسب الحاجات الضرورية لكل عامل على حدة حتى لا يكون لدى أي عامل فائض يدخر، أم يكافأ المبذرون... الخ .

ثم . ماذا عن الحصول على دخل من ثمرة عمل الآخرين ؟ انه يبدو استغلالاً صارخاً . ومع هذا فلا داعي لرفع صوت الكلمات . فالميراث والوصية يتيحان للورثة والموصي لهم دخلاً لم يعملوا من أجل قط . فهل ثمة استغلال في الميراث والوصية؟ وهل يلغى الميراث والوصية في النظام الاشتراكي؟ ليس في هذا السؤال احراج ، فنحن في غير حاجة الى ان نتحدى بعض الذين يكتبون عن الاشتراكية بتراث امتهم الروحي الذي يكررون انهم حريصون عليه بدون أن يقولوا كيف . إذ لم يوجد بعد المجتمع الذي يحرم الميراث أو الوصية . فحتى في الاتحاد السوفييتي تورث الأموال ويوصى بها . صحيح ان ذلك مقصور على الملكيات " الشخصية " وهي محدودة وان كانت تتسع

لمنزل وحديقة... الخ . ولكن المهم ان الوارث والموصى له لم يبذلا عملاً في كسبها ، وانها ثمرة عمل الاخرين . ومع ذلك فهو مشروع في مجتمع يحرم الاستغلال (اسس القانون السوفييتي) .

نريد ان نقول ان مشكلة الاستغلال ما هو، ليست بسيطة الى الحد الذي يتصوره بعض الذين يكتبون في الاشتراكية، وان الكلام الصاخب لن يلغي الاستغلال . ولن يبنى النظام الاشتراكي بالكلام الانشائي المرسل . إنما يلغى الاستغلال ويبنى النظام الاشتراكي بالعلم . والعلم هو الذي يحدد ما يلغي الاشتراكيون وما يبنون . وهذا يعني ان يكون تحديد ماهية الاستغلال على هدى نظرية علمية في الاشتراكية .

فلنعد الى الاشتراكية العلمية التقليدية... الى الماركسية..

الاستغلال في الاشتراكية التقليدية في غاية البساطة والوضوح .

فالبداية المسلمة ان الانتاج ذو سمة اجتماعية . وطبقاً للنهج المادي (المادية الجدلية) يكون مجال الاستغلال هو علاقات انتاج السلع المادية بين الرأسماليين والعاملين على أدوات الانتاج. والاستغلال هو الحصول على فائض القيمة . والمستغلون هم الرأسماليون . وضحايا الاستغلال هم العمال . وسبب الاستغلال هو الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . والغاء الاستغلال يكون بإلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج .

والاستغلال في نظريتنا في غاية البساطة والوضوح.

فالبداية المسلمة ان الانتاج ذو سمة اجتماعية. وطبقاً للمنهج الانساني (جدل الانسان) يكون مجال الاستغلال هو كل العلاقات الاقتصادية في المجتمع بحكم الوحدة الموضوعية للحلول الصحيحة لمشكلات التطور الاجتماعي . والاستغلال هو اتجاه النشاط الاقتصادي الى غير مصلحة المجتمع ككل. والمستغلون هم الذين لا يستهدف نشاطهم تلك المصلحة . وضحية الاستغلال هو المجتمع كله. وسبب الاستغلال هو السير التلقائي للقوانين الاقتصادية . والغاء الاستغلال يكون بسيطرة الشعب على وسائل الانتاج بالتخطيط الشامل وتوجيه النشاط الاقتصادي الى مصلحته ككل .

وقد تعمدنا أن تكون هذه الصيغة مقابلة للصيغة الماركسية لتسهل علينا ملاحظة أن الفارق بين النظريتين مقصور على مدى السمة الاجتماعية المسلم بها ابتداء . فبينما هى في الاشتراكية التقليدية محصورة في علاقات العمل ، فالاستغلال فيها اعتداء على فرد أو " طبقة "

وبالتالي لا يكون ثمة استغلال في النشاط الاقتصادي المالي أو الزراعي أو التجاري أو النقل أو الخدمات ..الخ ، إلا بصفة تبعية حيث يحصل كل نشاط في هذه المجالات على مكافأته جزءاً من فائض القيمة الذي حصل عليه الرأسمالي المستغل ، إذ بها في نظريتنا تأخذ مداها الاجتماعي الكامل ، فيصبح الاستغلال اعتداء على المجتمع كله الذي أعطى الانتاج سمته الاجتماعية . ففي النشاط الاقتصادي المالي وفي الزراعة وفي التجارة وفي النقل وفي الخدمات... الخ . يوجد الاستغلال كلما كان النشاط موجهاً إلى غير الغاية التي تحددها مصلحة المجتمع ككل . صحيح ان الضحايا المباشرين للاستغلال يكونون من الافراد أو الجماعات ولكنهم غير مقصودين لذواتهم ، بل يقعون فرائس تبعاً لمواقعهم في العلاقات الاقتصادية التي يحددها التقسيم الاجتماعي للعمل . فالرأسماليون يستغلون العمال بصفتهم الاجتماعية أي بصفتم عمالاً . والتجار يستغلون المستهلكين بصفتهم الاجتماعية أي بصفتهم مستهلكين ... الخ . وليس أي من العمال أوالمستهلكين ... الخ . مقصوداً شخصياً بالاستغلال . إنها أفخاخ استغلال منصوبة للمجتمع كله . ولما كان المجتمع يتكون من أفراد فإنه يقع في الفخ ممثلاً في أفراد منه . ان الضحايا المباشرين للاستغلال هم أولئك الذين يتلقون على رؤوسهم الضربة الموجعة إلى المجتمع ، غير أن هذا لا يغير شيئاً من أن الضربة موجهة إلى المجتمع . وهذا ذاته يكشف الطبيعة الاجتماعية للاستغلال ومعركة الغائه . انها ليست معركة الضحايا المباشرين بل معركة المجتمع كله . فتحرير العمال من الاستغلال الرأسمالي- مثلاً- ليست مهمة العمال وحدهم لأنهم " طبقة " بل هي مهمة المجتمع كله ، وعندما يتحررون يكون كل أفراد المجتمع قد أصابوا نصيباً من تلك الحرية . ولو لم يكونوا عمالاً لدى الرأسماليين . وهذا يفسر ما أثبتته الممارسة من ان الطلائع الثورية التقدمية التي تصدت لقيادة الثورات العمالية لم تكن دائماً من العمال (ماركس . انجلز. لينين . ستالين . ماوتسي تونج... الخ) وهو موقف صحيح تماماً .

مؤدى هذا كله ان كون الاستغلال كما نراه أكثر شمولاً من الاستغلال كما تحدده الاشتراكية التقليدية، يعني انه يتضمن كل صور الاستغلال في هذه ويتجاوزه إلى صور أخرى لا تعرفها ويضعنا أمام مسؤوليات أضخم من التي يواجهها غيرنا . فلا يغني- عندنا تأميم المصانع عن تأميم التجارة . ولا نجد في إلغاء الملكيات الزراعية بديلاً عن بناء العقارات الاستغلالية . إن العبرة " بمصلحة المجتمع ككل " . إلا أن هذا يتوقف ، على ما إذا كانت " مصلحة المجتمع ككل " قابلة للتحديد، وكيف تتحدد .

٦١ - الاستغلال بين الرأسمالية والاشتراكية :

مصلحة المجتمع ككل هي " الحلول الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته " " وقد عرفنا أن اختلاف الناس فيها لا يعني أنها غير قابلة للمعرفة . وقد كان ذلك مدخلنا الى الديموقراطية كأسلوب يمكن الشعب من اكتشافها (فقرة ٥٢) و ها نحن نعود فنلتقي بالديموقراطية مرة اخرى ونحن نحاول أن نعرف الاستغلال ليتأكد لنا مرة أخرى العلاقة الوثيقة بين الديموقراطية والاشتراكية ذلك لأنه لما كانت مصلحة المجتمع ككل (الحلول الصحيحة لمشكلاته الاجتماعية) هي مقياس للاستغلال وجوداً وعدماً فان تحديدها الواضح هو المقياس الذي يمكن على ضوئه معرفة ما إذا كان نشاط اقتصادي ما مستغلا أو غير مستغل . لا يعني هذا أنه إذا لم تتحدد مصلحة المجتمع ككل يصبح كل نشاط اقتصادي مضاداً لها ، بل يعني أنها لا يمكن أن تكون هدفاً للنشاط الاقتصادي .

وهنا تفرقة جذرية بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي ، تفرق جذريا بين مفهوم الاستغلال في كل من النظامين .

فالنشاط الاقتصادي في ظل الرأسمالية ، قد يتفق أو لا يتفق مع مصلحة المجتمع ككل . إنه يخضع للصدفة (فقرة ٢) ولكنه في كل الحالات غيرموجه الى تحقيق تلك المصلحة، لسبب بسيط هو أنها غير محددة موضوعياً كغاية لهذا النشاط . فحيث يخضع النشاط الاقتصادي للسير التلقائي للقوانين الاقتصادية يستحيل توجيهه لغير المصلحة الخاصة لأن امكانية هذا التوجيه غير قائمة . وبالتالي، إن اتفق النشاط الاقتصادي الخاص مع مصلحة المجتمع ككل - في ظل الرأسمالية- فهو اتفاق اعتباطي غير مقصود، وعرض غير دائم . يترتب على هذا انه لا جدوى من الحديث عن صور الاستغلال في النظام الرأسمالي ، إذ لا يمكن علمياً تتبع النشاط الاقتصادي الفردي لمعرفة مدى اتفاقه الاعتباطي في كل حالة على حدة مع مصلحة المجتمع غيرالمحدودة . وعلى هذا فان محاولة إلغاء الاستغلال في ظل الرأسمالية بقوانين ، أو بأوامر، أو باتفاقات نقابية، أو بتحديد للربح، أو بالضرائب التصاعدية... الخ، قد تنقذ بعض الضحايا، وقد تنقل الاستغلال من مجال الى مجال وقد تضيق حدود الاستغلال، ولكنها لا تلغى الاستغلال أبداً . ذلك لأن النظام الرأسمالي بحكم طبيعته نظام استغلالي . لا يمكن لأي انسان في ظل الرأسمالية ، إلا أن يكون طرفاً في علاقة استغلالية: مستغلاً أوضحية لاستغلال . وغاية ما يستطيعه أى انسان أن يغير موقفه فبدلاً من أن يكون ضحية مباشرة يكون مستغلا . وذلك هو محور الصراع

الاجتماعي فعلاً في ظل الرأسمالية وأحد قوانينها الذي يسمونه المنافسة الحرة . المنافسة الحرة الى مواقع الاستغلال إفلاتاً من مواقع الضحايا المباشرين للاستغلال . والمجتمع ككل هو الضحية الدائمة. لا حيلة لأحد في هذا . فهذا هو حكم القوانين الاقتصادية الموضوعية في سيرها التلقائي . وهي لا تسمح بغير هذا . لا يستطيع أحد في ظلها إلا أن يتجه الى الاستفادة – الى أقصى حد ممكن – من السمة الاجتماعية للنشاط الاقتصادي، أي أن يكون مستغلاً ، أو – إن عجز– أن يكون ضحية الاستغلال . إزاء هذا لا تجدي النصائح والوعظ المثالي كما لا يجدي حسن النية ، بل ان الطيبين حسنى النية هم ضحايا – جاهزة– للاستغلال الرأسمالي . ليس لالغاء الاستغلال طريق في ظل الرأسمالية إلا بالغاء النظام الرأسمالي جملة وأن يستبدل به نظام يتميز أساساً بأن " مصلحة المجتمع ككل " محددة فيه تحديداً واضحاً .

ذلك هو النظام الاشتراكي .

فقد عرفنا أن النظام الاشتراكي هو سيطرة الشعب على وسائل الانتاج بالتخطيط الشامل في دولته الديموقراطية. الديموقراطية شرط لمعرفة مصلحة المجتمع ككل . والتخطيط الشامل شرط لتحديد تلك المصلحة كغاية للنشاط الاقتصادي . والسيطرة على وسائل الانتاج شرط لتوجيه ذلك النشاط الى تلك الغاية والتحكم فيه فلا ينحرف عن غايته. وبهذا كله تكف القوانين الاقتصادية عن سيرها التلقائي وتصبح أداة مسخرة لتحقيق مصلحة المجتمع . وبهذا تكون مصلحة المجتمع ككل في النظام الاشتراكي– في أي وقت– محددة بأرقام ومقاييس ومكاييل واضحة، تكوّن بمجموعها ما يسمى "هدف الخطة ". وأمام هذا التحديد الواضح لا يمكن أن يخطى أحد في الحكم على ما إذا كان النشاط الاقتصادي لأي فرد أو مجموعة من الافراد مستغلاً أو غير مستغل .

مؤدي هذا أن النظام الاشتراكي هو النظام العلمي الوحيد لألغاء الاستغلال .

ولكل ليس معناه انه لا يمكن ان يوجد استغلال ومستغلون في النظام الاشتراكي . بل هو ممكن بشرط أن نتذكر ما قلناه من قبل من أن كل شيء في النظام الاشتراكي يكون ذا مفهوم مختلف نوعياً عن مفهومه في النظم الاستغلالية . فالاستغلال في ظل الرأسمالية هو النشاط الطبيعي المشروع . أما الإستغلال في النظام الاشتراكي فهو انحراف غير مشروع . في الرأسمالية "شطارة" وتفوق . وفي النظام الاشتراكي تخريب وجريمة . وليس مستحيلاً أن توجد الجرائم في

المجتمع ولو كان مجتمعاً اشتراكياً . إنما ميزة النظام الاشتراكي انه يسلب الاستغلال مشروعيته ، ويكشف ويحدد صفته الاجرامية .

وليس من الصعب أن نعدد ألواناً من الانحراف الاستغلالي في النظام الاشتراكي . ولكنا نفضل ان نصوغها في جملة واحدة : " كل جهد سلبي أو أيجابي- يعوق أو يحول دون تحقيق الغايات المحددة في التخطيط الاقتصادي الشامل جهد منحرف ومستغل " . وكل الذين يعوقوق أو يحولون دون تحقيق مصلحة المجتمع كما هي محددة في الخطة مستغلون من اول العمال المتمارضين الى البيروقراطيين المدمرين . وخاصة البيروقراطيون الذين يشلون المقدرة الايجابية للنظام الاشتراكي. اولئك الذين قال عنهم اوسكار لانج انهم الخطر الحقيقي الذي يهدد الاشتراكية (تخطيط الانتاج في الدولة الاشتراكية) أما الذين يختلسون السيطرة على وسائل الانتاج لحسابهم ، والذين يتصرفون كما لو كانوا ورثة - بدون نسب- لوسائل الانتاج المؤممة، والذين يعتقدون انهم فوق الشعب فيلزمون غيرهم بالتخطيط ولا يلتزمون ، كل هؤلاء وأمثالهم ليسوا منحرفين مستغلين فحسب، بل هم المرتدون عن الاشتراكية أو أعداؤها .

٦٢- الاشتراكية العربية :

عندما كنا نحاول ان نحدد " الغايات " قلنا " ان ثمة وظيفة للفكر عندما يكون في خدمة قوى التطور الاجتماعي هي تحقيق الوحدة الفكرية بينها. وهو لا يستطيع أن يؤديها إلا اذا حدد لتلك القوى غايات صالحة للالتقاء عليها والالتزام بها والاحتكام اليها . وهي لا تكون كذلك إلا اذا كانت منسوبة الى مجتمع معين . ومنه ندرك ان لكل مجتمع نظرية خاصة بتطوره . وانها لا تكون صالحة لخدمة قوى تطويره إلا اذا كانت خاصة به... (وعليه فاننا) .. في مرحلة الالتقاء الفكري قبل الالتزام وقبل الممارسة لا نستطيع إلا أن نميز غاياتنا بنسبتها الى مجتمعنا فهي غايات عربية أياً كان مضمونها ليعرف كل واحد منذ البداية انه ملتزم و مسؤول أمام جماهير هذه الأمة . على أن يكون مفهوماً تماماً ، أن ليس في هذا التخصيص ما يعارض أو ينكر القيمة التلقائية للفكر المجرد عن التطور أو التقدم أو الحرية أو القومية أو الاشتراكية . وليس فيه ما يعارض أو ينكر أو ينفي المضامين المشتركة بين كل النظريات عن التطور أو التقدم أو الحرية أو القومية أو الاشتراكية تماماً كما أن كوننا عرباً لا يتعارض أو ينكر أو ينفى اننا بشر . وأنه- على سبيل القطع- ليس تحدياً بنظرية مخترعة في التطور أو التقدم أو الحرية أو القومية أو الاشتراكية . إنما هو- ببساطة- مغادرة للتجريد الفكري المعلق فوق واقعنا الاجتماعي البعيد

عن الحياة فيه والتقاء بواقع امتنا العربية تتحول به أفكارنا المجردة عن التطور والتقدم و الحرية والقومية والاشتراكية الى غايات عينيه نستطيع أن نلتقي عليها ونلتزم بها ونحتكم إليها في ساحات الممارسة وعلى مدى زمانها، (فقرة ٣٤).

ولقد عرفنا فيما سبق من حديث عن الاشتراكية والنظام الاشتراكي القدر المشترك من النظريات الاشتراكية . التحرر من القهر الاقتصادي (فقرة ٥٥) وسيطرة الشعب على وسائل الانتاج (فقرة ٥٦) والتخطيط الاقتصادي (فقرة ٥٧) والملكية العامة لوسائل الانتاج الأساسية (فقرة ٥٨) والملكية الاشتراكية (فقرة ٥٩) هي عناصر النظام الاشتراكي الذي ينتهي به الاستغلال (فقرة ٦٠) ويتميز بها النظام الاشتراكي عن النظام الرأسمالي ، في أي مجتمع في أي وقت أو أنها- إذا شئنا أن نقول- النظرية الاشتراكية في صيغتها الفكرية المجردة من الالتزام بها في الممارسة في مجتمع معين أو الاحتكام إليها عند الاختلاف بين قوى معينة . ونستطيع أن نصدق مقولاتها الفكرية ونعجب بها بدون أن يعني هذا أننا ملتزمون لتحقيقها في " نظام اشتراكي " واقعي . لأن مثل هذا الالتزام يقتضى أن نعين المجتمع الذي نلتزم بإقامة النظام الاشتراكي فيه فنصبح ملتزمين بإقامته في هذا المجتمع على وجه التحديد .

وبمجرد أن نحولها الى الالتزام بتحقيقها في " نظام اشتراكي " في الوطن العربي على وجه التحديد تصبح نظرية الاشتراكية العربية . نظرية اقامة نظام اشتراكي في الوطن العربي . وهو ما يلزمنا بأكثر من الالتزام بتحرير الشعب العربي من القهر الاقتصادي أو فرض سيطرته على وسائل الانتاج... الخ . لأنه يلزمنا بالغاء التجزئة وإقامة دولة الوحدة الديموقراطية .

والواقع أن الأمر لا يحتاج الى ذكاء خاص لنعرف أن الذين يدينون باصرار عجيب تعبير "الاشتراكية العربية " ، ويقبلون " الطريق العربي الى الاشتراكية " أو " التطبيق العربي للاشتراكية " أو " التطبيق الاشتراكي العربي " أو أي تعبير إلا تعبير واحد هو "الاشتراكية العربية " لا يستهدفون تصحيح الفكر الاشتراكي العربي ولا تقويم الممارسة الاشتراكية في الوطن العربي، وبالتالي ليست غايتهم أن يضيفوا شيئاً مفيداً لما هو قائم فعلاً على المستويين النظري والتطبيقي ، بل غايتهم الوحيدة هي فسخ العلاقة بين الوحدة والاشتراكية . ان الطعنة موجهة- من وراء ظهر الاشتراكية - الى الوحدة . يريدون أن يوهموا الجماهير العربية الكادحة بأن النظام الاشتراكي غير متوقف على الوحدة العربية .

فعندما يتحدث اللاقوميون الاقليميون عن الاشتراكية ، أو يرفعون شعار تعدد التجارب الاشتراكية في الوطن العربي لا يعني هذا اكثر من : تكريس التجزئة وستر الانفصال بلافتات اشتراكية زائفة. والأمر في منتهى البساطة : فلو انطلقنا من القدر الذي يقبلونه من المفهوم الاشتراكي " إلغاء استغلال الجماهير العاملة " فإن أي اشتراكي في الوطن العربي لا يستطيع أن يهرب من مواجهة سؤال يطرح ذاته حتما : من هي تلك الجماهير العاملة التي يزعم انه اشتراكي لأنه يريد ان يحررها ؟ ... إن كان يعني الجماهير العاملة في الوطن العربي كله فلا بد له من ان يرفض التجزئة التي تحبس تلك الجماهير في إطارات سياسية مصطنعة وتحصرهم في دويلات قائمة على أساس التجزئة لتبقيهم دائماً تحت سيطرة المستغلين . أما اذا كان يعني الجماهير العاملة في اقليمه تاركاً مهمة تحرير الجماهير العاملة في باقي الأقاليم العربية لها، معتبرً ان ليست تلك مهمته فإن أعرض رايات الاشتراكية لن تستطيع ان تستر موقفه اللاقومي . انهما موقفان مختلفان من الواقع العربي يمثل كل منهما التزاماً اشتراكياً مختلف- المضمون . الأول تحدده الاشتراكية العربية، والثاني تحدده الاشتراكية المجرد من نسبتها الى الأمة العربية. وطبقاً للالتزام وفي حدوده تكون الحركة في ساحة الممارسة . اذا كان الاشتراكي الاقليمي يثور في مكتبه في بغداد من اجل العاملين في كركوك، ويثور " رفيقه " في القاهرة من اجل العاملين في طنطا ، معتبراً كل منهما نفسه مسئولاً عن تحرير العاملين من القهر الاقتصادي محدداً مدى هذه المسئولية بحدود اقليمية، فان العربي الاشتراكي يثور من اجل " المقهورين من أبناء الأمة العربية أينما وجدوا في الوطن العربي من بغداد الى الرباط . وإذا كان هذا فارقاً في مدى الرؤية والمسئولية فلأن وراءه فارقاً في النظرية التي تحدد مضمون الالتزام الاشتراكي . وبدون هذا التحديد لا يمكن ان يلتقي الاشتراكيون في الوطن العربي على نظرية يلتزمونها في الممارسة ويحتكمون اليها عند الاختلاف . لهذا لا تؤدي الاشتراكية كنظرية وظيفتها في تحقيق الوحدة بين الاشتراكيين في الوطن العربي إلا إن كانت اشتراكية عربية " .

وينطبق القول نفسه على النظام الاشتراكي .

ان القدر المشترك بين كل النظريات الاشتراكية هو سيطرة الشعب على وسائل الانتاج والتخطيط الاقتصادي الشامل والملكية العامة لأدوات الانتاج أو الملكية الاشتراكية . فماذا لو تم هذا في بعض الأقطار العربية الغارقة في بحور البترول أو الغارقة في الفقر ؟ هل ينتهي نضال الاشتراكيين فيها؟

لا يستطيع أي متحذلق اشتراكي ممن يرفضون " الاشتراكية العربية " أو ممن ينكرون عليها أن تكون نظرية الثوريين العرب إلا أن يجيب : نعم . نعم اذا استطاعت الكويت ان تكون دولة اشتراكية، وان استطاعت السعودية ان تبني نظاماً اشتراكياً في مملكتها ، وهما أمران لا يستلزمان إلا القضاء على المستغلين هناك ليجد الشعب العربي بين يديه رخاء متاحاً بدون عمل ، أو كما استطاعوا في اليمن الجنوبي ان يقضوا على السلاطين ، ليجد الشعب العربي هناك فقراً متاحاً بدون فرصة عمل ، فإن الاشتراكية المثلى على النمط التقليدي تكون قد تحققت ، وما على الاشتراكيين بعد هذا إلا ان يقتسموا الرخاء او الشقاء . وليس هكذا يكون الموقف الذي يحدده الالتزام بالاشتراكية العربية ، إنها تلزم الاشتراكيين باقامة نظام اشتراكي في الوطن العربي كله توظف به كل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في الأمة العربية لخدمة تطور الشعب العربي في كل مكان . وهو ما يعني ان النضال من اجل الاشتراكية لا يتوقف بالغاء الملكية الخاصة لـ ٣٥٠,٠٠٠ فداناً من الأرض متاحة في اليمن الجنوبي – مثلاً – ليبقى الشعب العربي هناك في موقف يائس من أن يجني ثمرات نضاله ضد الاستعمار والسلاطين بينما" سلاطين " آخرون في الوطن العربي يبددون ثروات أمته في سفه داعر، بل يعني ان الشعب العربي هناك قد كسب قاعدة- مجرد قاعدة- ينطلق منها الى " الاشتراكية العربية " نظاماً للحياة التقدمية في الوطن العربي الذي هو شريك فيه، نسخر امكانياته المتاحة التي هو شريك فيها ، لتحقيق حياة أفضل للشعب العربي الذي هو جزء منه. وبهذا فقط يكون للاشتراكية مضمون اكثر من مجرد إسقاط السلاطين لإقامة دولة في الجنوب . ان " الاشتراكية العربية " هي التي تحدد لنا الالتزام بأن نرفض أن يكون أي جزء من الشعب العربي مالكاً وسائل الانتاج المتاحة في الاقليم الذي يعيش فيه ملكية خاصة به ولو كانت ملكية مشتركة فيما بينه . وعندما تتصرف أية حكومة اقليمية ، او يتصرف أي جزء من الشعب العربي في اقليمه في وسائل الانتاج كما لو كانت خاصة به دون باقي الشعب العربي، فانه، "استغلال " نعرفة من نظرية " الاشتراكية العربية " ولا يمكن ان نعرفه إلا من نظرية "الاشتراكية العربية " . وطبقاً لها – ليس طبقاً لأية نظرية اخرى – نكون ملزمين بالغاء الملكية"الاقليمية" لوسائل الانتاج في الوطن العربي . وهي غاية لا تعرفها أية نظرية في الاشتراكية . و لكن تحديدها لازم في أية نظرية صالحة ليلتقي عليها الاشتراكيون العرب ويلتزمون بها في الممارسة ويحتكمون اليها عند الاختلاف .

إذن، من أجل تحرير الجماهير العربية في كل مكان ، ومن أجل بناء نظام اشترا كي في الوطن العربي، نلتزم- كاشتراكيين - بالغاء التجزئة واقامة دولة الوحدة الديموقراطية

الاشتراكية . وتميز النظرية التي تحملنا هذا الالتزام الاشتراكي النابع من طبيعة المشكلات الاجتماعية في أمتنا المجزأة : " الاشتراكية العربية " لتكون بهذا التعبير مميزاً لغاياتنا التي تلزمنا بها فلا نتوقف دونها أبداً ونحتكم اليها عندما نختلف . لهذا عندما يحاول بعض " الوحدويين " الافلات من هذا الالتزام تحت شعار " اشتراكية علمية واحدة " لا يمكن ان نخطىء التعرف في هذا الشعار على محاولة الارتداد " الخجول " عن هدف الوحدة .

لماذا ؟ لنعد مرة اخرى الى الاشتراكية العلمية التقليدية التي يسمونها وحيدة : الاشتراكية الماركسية.

سبق أن عرفنا ان الاشتراكية الماركسية تعني إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج الرأسمالي وبهذا المفهوم السلبي تكون علاقة الاشتراكية بالوحدة ذات وجهين : أولهما ان الوحدة غير لازمة للاشتراكية . فلا شك في ان أي مجتمع موحد أو مجزأ ، اقليم أو قرية، يستطيع أن يكون- بهذا المفهوم- مجتمعاً اشتراكياً بدون حاجة الى أن يتحد مع غيره أو يتوحد . فما على الاشتراكيين القادرين فيه إلا أن يبطشوا بمالكي أدوات الانتاج ويلغوا ملكيتها الخاصة فتكون لهم الاشتراكية. وثاني الوجهين ان الوحدة تقتضي أن تبلغ الشعوب التي تسعى اليها درجة متساوية من النمو الاقتصادي بحيث لا تعرقل أجزاؤها المتخلفة انطلاق الأجزاء الأكثر تقدماً نحو الاشتراكية . فان تمت الوحدة بين مجتمعين غير متساويين في النمو الاقتصادي فمعنى هذا ان المجتمع الأكثر نمواً يضم اليه- بحجة الوحدة القومية- المجتمع المتخلف ليكون له فيه مرتع جديد للاستغلال يضاف الى الاستغلال المحلي . ولن تصبح الوحدة مطهرة من شبهة الاستغلال إلا اذا كانت بين مجتمعات اشتراكية فعلاً ، أما قبل هذا فهي محاولة " بورجوازية " تسعى تحت شعار الوحدة الى الاستيلاء على السوق في الاجزاء المتخلفة .

ولقد سمعنا كلاماً مثل هذا ردده : بعضهم في سورية والعراق في سنة ١٩٥٩ وردده الانفصاليون من بعدهم في سنة ١٩٦١ كما نظن ان ذلك المفهوم الاشتراكي كامن في أذهان الذين يشترطون لاتمام الوحدة العربية ان ينجز كل جزء من الوطن العربي حل مشكلاته الخاصة ومنها مشكلة قيام نظام اشتراكي .

على أي حال بعد الاشتراكية التقليدية جاءت الممارسة خلال نصف قرن فأسقطت الوجهين . أما الوجه الأول فسقط عندما انتهت الممارسة الاشتراكية الى انه لا يكفي إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ليكون المجتمع اشتراكياً ، بل ان النظام الاشتراكي منوط وجوداً وعدماً

باخضاع القوانين الاقتصادية الموضوعية لتحقيق الاشباع المادي والثقافي المتزايد لكل أفراد المجتمع، وان ذلك يكون بالتخطيط الاقتصادي الشامل الذي يوجه النشاط الاقتصادي الى تلك الغاية عن طريق الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج الأساسية فقرة (٥٧) . إزاء هذه االحصيلة للممارسة الاشتراكية لم يعد مقبولاً من أحد الادعاء بانه حقق وعوده الاشتراكية لمجرد انه قد الغى الملكية الخاصة لبعض- أو حتى لكل - أدوات الانتاج . إنما يكون قد حقق من وعوده بقدر ما يحقق من اشاع حاجات الشعب المادية والثقافية المتزايدة . أي بقدر ما يحقق من تنمية ورخاء . وأصبح تحقيق هذا في أي مجتمع نام مرهوناً بحشد كل امكانياته المادية والبشرية لتتجاوز الجانب السلبي (الغاء الاستغلال) إلى الجانب الايجابي (تحقيق الرخاء) من مضمون الاشتراكية . وأدى هذا الى أن ينتبه الاشتراكيون الى دراسة مجتمعاتهم وامكانياتها ليلغوا كافة السلبيات التي تحول دون حشد كل الامكانيات المادية والبشرية في خطة اقتصادية شاملة لتحقيق التنمية والرخاء في مواجهة- وبالرغم من- النشاط الاقتصادي الاستعماري ، أي بدون تبعية، وهو ما يستلزم أن يتوافر لأي مجتمع قدر من التكامل الافتصادي يكفي لكي يكون موضوعاً لتخطيط اشتراكي .

أما الوجه الثاني ، وهو اشتراط درجة خاصة من النمو الاقتصادي لقيام نظام اشتراكي فقد سقط بالممارسة الاشتراكية في العالم الثالث ، حيث اندفعت الشعوب الى النظام الاشتراكي من مراحل اقتصادية متخلفة عن غير الطريق الرأسمالي . وأصبح مسلماً أنه مهما تكن درجه النمو الاقتصادي، تمكن اقامة نظام اشتراكي . بل أصبح مسلماً أن النظام الاشتراكي هو الحل العلمي لمشكلة التنمية وتعويض سنوات التخلف في المجتمعات النامية .

والوطن العربي- كجزء من العالم الثالث- يقدم من تجربته الخاصة تأكيداً لخبرة الاشتراكيين . إذ لما كانت التجزئة تحول دون الاستخدام الأمثل للموارد الاقتصادية في الدول الاقليمية (فقرة ٤٧) فان بعض تلك الدول تجد نفسها مضطرة الى أن تكون تابعة لاقتصاد أجنبي ، أي تلقى بجزء من الشعب العربي في براثن الاستغلال الاستعماري ، لمجرد المقدرة على الاستمرار في الوجود كدولة (فقرة ٤٦). ومن ناحية اخرى فان طبيعة التجزئة في الوطن العربي أحالت بعض الدول والدويلات والامارات والمشيخات... الخ . الى مجرد وسائل تبديد سفيه للثروة القومية . هذا بالاضافة الى أن تحمل الانتاج في الوطن العربي لتكلفة قيام دول وحكومات ووزارات وإدارات متعددة عبء معوق لقوى الانتاج ودعم للتخلف . وأدى هذا كله الى أن الاقتصاد العربي أصبح يدور على محاور من قوانين اقتصادية متعددة ومتناقضة تبعاً لتعدد وتناقض النظم الاجتماعية فيه ، مما

يحول النشاط الاقتصادي العربي الى أداة هدم متبادل ، محصلتها النهائية تعويق التقدم في الأجزاء جميعاً بما فيها الأجزاء التي تحاول أن تبني الاشتراكية. وهنا تفرص العلاقة الموضوعية بين الوحدة والإشتراكية نفسها على كل الاشتراكيين في الوطن العربي . إذ بعلاقة الهدم المتبادل في الاقتصاد العربي، لا تكون التجزئة سلباً لأمكانيات الأقطار التي تحاول بناء الاشتراكية الاقليمية فحسب ، بل تكون معوقاً ايجابياً للبناء الاشتراكي في تلك الأقطار .

وليس ثمة من يجهل أن الاقطار التي بدأت التحول الاشتراكي كان الجانب الأسهل فيها هو إلغاء الملكية الخاصة لبعض وسائل الانتاج وتأميم وسائل الانتاج الأساسية . لقد تم هذا بنجاح سهل نسبيأ، غير أن عملية البناء الاشتراكي لا تزال بالغة الصعوبة . صحيح أن للتحول الاشتراكي في أي مجتمع ثمنه الغالي من التضحيات التي يحب أن يبذلها الشعب مقابل حريته، ولكنا لا نستطيع أن نتجاهل أن المحاولات الاشتراكية في بعض أقاليم الوطن العربي تدفع ثمناً باهظاً وليس غالياً فقط . وفي أقطار منها كادت أن تحدث ردة اشتراكية . وفي أقطار لجأ "الاشتراكيون " الى قهر الجماهير لستر عجزهم في دولتهم الاقليمية عن تحقيق وعود التنمية والرخاء . وفي أقطار اضطر " الاشتراكيون " الى قبول التعاون الاقتصادي مع الاحتكارات الرأسمالية بقصد تخطي حاجز الفقر. ومن ناحية أخرى ليس ثمة من يجهل أن قدراً من الجهد والامكانيات التي كان يمكن أن تسخر للبناءالاشتراكي مشغولة في معارك فرضتها الرجعية العربية . وأن معارك أخرى مفتوحة لمجرد استنزاف مقدرة الاشتراكيين على البناء الاشتراكي . والهدم الاقتصادي المتبادل قائم على قدم وساق في الوطن العربي . كل هذا لأن الأقطار التي تحاول أن تبني الاشتراكية رخاء ، تتحمل نصيبها في الاعباء القومية بحكم أنها أجزاء من كل ، ثم تحرمها التجزئة من امكانيات الكل التي هي أجزاء منه. ثم لأن مهمة النشاط الاقتصادي في الأجزاء الأخرى تكاد تكون مقصورة على هدم المحاولات الاشتراكية وإفشالها في الأقطار التي تحاولها . وتقوم التجزئة- باسم استقلال الدول الاقليمية - درعا حامياً للمخربين من قبضة الجماهير العربية . هذه هي التجزئة أداة تعويق وهدم لأية محاولة اشتراكية في أي اقليم من الوطن العربي، ودعم قائم لأسباب التخلف فيه. أن هذه العلاقة " الموضوعية " التي أثبتتها الممارسة في الوطن العربي هي الترجمة الفعلية لما عرفناه من النظرية عند حديثنا عن المصير القومي من أنه يعني " أن ثمة وحدة موضوعية ، قد نعرفها وقد لا نعرفها ، وبين كل المشكلات التي يطرحها واقعنا القومي أياً كان مضمونها . وانها بهذا المعنى مشكلات قومية لا يمكن أن تجد حلها الصحيح إلا بامكانيات قومية وقوى قومية في نطاق المصير القومي " (فقرة ٢٢) .

نريد أن نقول للاشتراكيين في الوطن العربي أن الحقائق الموضوعية لا تخضع للأهواء . كذلك أنكم لا تستطيعون بناء النظام الاشتراكي في عزلة عن مشكلات امتكم العربية واولها مشكلة التجزئة ، انكم حتى لو اردتم ان تتفرغوا نهائياً لمشكلات البناء الاشتراكي في اقاليمكم على قدر ما تستطيعون – وما تستطيعون الا قليلاً – فإن الرجعية العربية لن تحترم عزلتكم ، ولن تسمح لكم بالهرب من ساحة المعارك القومية . ستقتحم عليكم الحدود او تتسلل منها لتهدم كل ما تبنون . فلماذا هذه المكابرة . هل تبحثون – تحت لواء الاشتراكية – عن الفشل ؟

يقولون كيف تقوم الوحدة بين نظم اجتماعية مختلفة ؟

ومن قال أن دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ستقوم ، أو يمكن ان تقوم ، او حتى نقبل ان تقوم بين نظم اجتماعية مختلفة ؟ .. كيف يمكن ان تنطوي دولة واحدة على نظم اجتماعية مختلفة ؟ .. انها اما أن تكون دولة ديموقراطية واما ان تكون دولة ديكتاتورية . إما أن تكون رجعية وغما ان تكون اشتراكية . و " الاشتراكية العربية " تلزمنا بإقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية وتلزمنا – في الوقت نفسه – بالنضال ضد أية محاولة لإقامة دولة ديكتاتورية أو اقطاعية او رأسمالية في الوطن العربي . لأن ذات نظريتنا في القومية التي ألزمتنا بإلغاء التجزئة وإقامة دولة الوحدة الديموقرطية من أجل تمكين الشعب العربي من توظيف كل الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في امته في حل مشكلاته الاجتماعية هي التي تلزمنا بالاشتراكية نظاماً يوظف به الشعب العربي – فعلاً – الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في أمته من اجل حل مشكلاته الاجتماعية وحدة الوجود القومي التي علمتنا ان الشعب في الأمة شريك في الوطن هي ذاتها التي علمتنا أن الوحدة الديموقراطية تجسد مشاركة الشعب في وطنه . ووحدة المصير القومي التي علمتنا أن ثمرة وحدة موضوعية بين مشكلات التطور القومي ، هي ذاتها التي علمتنا ان النظام الاشتراكي هو نظام تحقيق المصير التقدمي الواحد . فكيف يمكن ان نقبل نظاماً غير النظام الاشتراكي في دولة الوحدة إلا إذا خنا نظريتنا القومية ؟ ... وكيف يمكن ان نعبر عن هذا الالتزام في الممارسة ونحتكم اليه عند الاختلاف إلا إذا التقينا ، قبل الالتزام والحركة ، على نظرية تبين لنا – بوضوح قاطع – هذه العلاقة بين الوحدة والاشتراكية فنسميها – حتى لايكون بيننا أي غموض – الاشتراكية العربية ؟ .

ومع ذلك فاننا لا يمكن أن نتجاهل خصائص أخرى للنظام الاشتراكي في دولة الوحدة مرجعه الى هذا الذي يقولون من اختلاف النظم الاجتماعية في الدول العربية . فنحن أمة متخلفة ومجزأة معاً .

ولا صعوبة في ادراك أن التخلف الاقتصادي يحدد للتخطيط الاشتراكي أهدافاً متميزة عن مثيلاتها في المجتمعات الاشتراكية النامية. وينعكس هذا التمييز على كل النظام الاشتراكي ويطبعه بطابعه. فالانتاج ، وزيادة الانتاج ، ثم زيادة الانتاج تصبح الهدف الأول والأساسي للتخطيط الاشتراكي. تصبح زيادة الانتاج بأسرع معدل ممكن هي الترجمة الحية الاشتراكية. وفي ظلها تتغير وتتميز معايير الإجراءات الاشتراكية الى الحد الذي قد يصبح به تحديد ساعات العمل الى القدر الذي كان ينادي به الاشتراكيون في مجتمعات أخرى أو يطبقونه فعلاً في البلاد النامية اجراء غير إشتراكي . الى الحد الذي تصبح فيه الرفاهية- تلك الغاية البعيدة للنظام الاشتراكي - إنحرافاً بعيداً عن الاشتراكية.. الخ . الى هذا الحد لتتميز المضامين العينية للنظريات الاشتراكية في المجتمعات المتخلفة- ومنها أمتنا العربية- عنها في المجتمعات النامية كدول أوربا الشرقية مثلا . ثم تأتي التجزئة فتضفي- كعادتها- تعقيدات جديدة الى مشكلة البناء الاشتراكي لأن اختلاف النظم الاجتماعية التي سادت في الوطن العربي ستورث دولة الوحدة مميزات لنظامها الاشتراكي لا مثيل لها في أي مكان آخر من العالم . وتحدد للاشتراكيين في الوطن العربي إلتزامات عينية لا يعرفها الاشتراكيون غيرهم .

ذلك لأن اختلاف تلك النظم الاجتماعية قد أدى الى عدم استواء النمو الاقتصادي في أجزاء الأمة العربية وهو ما يزيد من الصعوبات التي يواجهها العرب الاشتراكيون في اقامة نظامهم الاشتراكي. غير انه لا يعني أن يتخلوا عن الشعب العربي في الأجزاء الأكثر تخلفاً ويتركوه لمصيره تحت قبضة الرجعية هروباً من متاعب البناء الاشتراكي . بل يعني أن يتركوا التشبث العقيم بالنظريات التي لا تقدم لهم حلولاً لمشكلات مجتمعهم الذي تختلف أجزاؤه في درجة نموها الاقتصادي . والحل في " الاشتراكية " بسيط . ففي سبيل تحقيق مصلحة الأمة العربية ككل ، طبقاً لخطة إقتصادية شاملة واحدة ، في ظل سيطرة كل الشعب العربي على كل وسائل الانتاج بدولة الوحدة الديموقراطية، تحدد الخطة النشاط الاقتصادي في كل جزء بما يتفق مع درجة نموه بقصد تعويض الأجزاء المتخلفة عن تخلفها، وهو ما سيؤثر بالتالي، بحكم وحدة الخطة، في النشاط الاقتصادي الذي تحدده الخطة في الأجزاء الأكثر نمواً ، وذلك طوال الفترة اللازمة، المخططة، التي يتحقق فيها استواء النمو الاقتصادي في الأمة العربية كلها . وفي

خلال تلك الفترة- التي لاشك يكرهها الاقليميون في الدول الأكثر نمواً - يمكن بمقتضى الخطة " العامة " الملزمة بحكم القانون في دولة الوحدة أن يكون إجراء ما اشتراكياً في جزء (متفقاً مع الخطة فيه) مستغلاً في جزء آخر (غير متفق) مشروعاً في جزء محرماً في جزء آخر . وهكذا يمكن أن يتميز المضمون العيني للالتزام الاشتراكي في الوطن العربى بأنه متنوع على مستوى الأجزاء وهو ما لا وجود له في أي مجتمع اشتراكي آخر . وهو سبب جديد مستمد من واقع مجتمعنا المجزأ لتأكيد صحة " الاشتراكية العربية" كنظرية لبناء النظام الاشتراكي في المجتمع العربي، فهي وحدها التي تبرر لنا هذا التنوع بين الأجزاء في دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ، فهي وحدها الصالحة- في أمتنا العربية في هذا النصف الثاني من القرن العشرين – للالتقاء عليها بين متعددين والالتزام بها في الممارسة والاحتكام اليها عند الاختلاف .

وليس هذا هو كل شيء .

٦٣ – القومية والاشتراكية :

ان " الاشتراكية العربية " نظرية قومية في الاشتراكية ، بمعنى انها نظرية اقامة نظام اشتراكي في مجتمع متميز بانه مجتمع قومي : أمة . وقد عرفنا من قبل كيف كانت القومية مدخلاً الى الديموقراطية كأسلوب لممارسة سيادة الشعب على وطنه بحكم وحدة الوجود القومي . وكيف كانت مدخلاً الى الاشتراكية كأسلوب توظيف الشعب لامكانيات امته على الوجه الذي يتفق مع وحدة مصيره . ونريد هنا أن نكتشف ونطرح ميزتين للنظام الاشتراكي في المجتمع القومي من حيث ان الأمة هي تكوين تاريخي ، أي انهما لا تلزمان الاشتراكيين في كل المجتمعات ، بل يلتزمون بهما في المجتمع القومي وحده بحكم المشاركة التاريخية في الوجود القومي . أولاها تنبهنا اليها ممارسة الاشتراكيين من قبلنا فإذا بها مبررة بنظريتنا . والأخرى تلزمنا بها نظريتنا القومية بدون ان تكون لها سابقة .

أما الأولى فبسيطة . ومرجعها الى ان الأمة التي تكونت نتيجة تطور تاريخي هي مجتمع ذو حضارة متميزة (فقرة ٢١) تتجسد في المنجزات الثقافية والمادية التي أضافها الشعب العربي وهو يتطور إلى أن أصبح امة ثم وهو يطور واقعه القومي . انه ما يسمى " التراث الحضاري " وبه تفترق الأمم عن المجتمعات القبلية أو التي في دور التكوين القومي . ويشكل الجانب الفكري من التراث الحضاري " قيماً " قومية في كل امة . ذلك لأنه خلال ممارسة الحياة أحقاباً طويلة والتفاعل الحي بين الناس في الأمة وبين الأمة وظروفها ، تطرد علاقات الناس حول موضوع معين

فيصبح " قيمة " اجتماعية خاصة . وتكسب تلك القيمة سمة الالزام بحكم اطرادها المستقر نسبياً ، فنرى الناس في كل امة ملتزمين نمطاً خاصاً من التفكير والسلوك يستنكرون الخروج عليه وان كان قليل منهم من يستطيع ان يتقصى في تاريخ امته مصدر ذلك الالتزام . ويعود ذلك الاطراد فيؤثر في الناس أنفسهم، فيصبحون نماذج بشرية متميزة بما تحمل من قيم تنعكس على كل ما يفعلون علماً، أو فكراً أو عملاً وتميز صيغة حياتهم أياً كان مضمونها ، تصبح القومية متضمنة الولاء لقدر متميز من القيم . ويكتفي الباحثون عادة بنسبة تلك القيم الى اهلها عند تمييزها فعندما يقال مثلاً : فكر عربي او ادب عربي أو فن عربي... الخ يعني هذا ان ثمة خلقاً انسانياً توافرت له الخصائص الموضوعية ليكون فكراً او ادباً أو فناً ولكنه مصوغ طبقاً للقيم العربية . وفي التاريخ القومي يرث كل جيل قيماً حضارية خاصة ثم يطورها ويغنيها . ولكنها كقيم قومية تبقى ملزمة للناس في الأمة . وتتأثر تلك القيم بالنظام الاشتراكي وتؤثر فيه وهو قانون (فقرة ١٨) .

تتأثر به من حيث أن النظام الاشتراكي يتيح للشعب في الأمة أفضل امكانيات التقدم الحضاري وتطوير واغناء قيمه القومية . فلقد أثبتت تجربة الحياة في ظل النظام الرأسمالي – مثلاً-   ان علاقات الانتاج الرأسمالية مصدر للاستغلال الذي يتحول من خلال اطراده إلى قيمة اجتماعية تفسد عن طريق العدوى بالتفاعل باقي القيم الانسانية . في الاسرة ، وفي العلم ، وفي الفكر، وفي الأخلاق... الخ نرى الأثر المخرب للقيم الرأسمالية ، الفردية التي تتقدم على اشلاء الاخرين . وقد عرفنا من قبل كيف " تمثل الفردية نموذجاً للانحراف عن القومية ... (وانه) ... عندما تبدأ المسيرة المتردية عن القومية منحطة الى الشعوبية ، إلى الاقليمية ، إلى الطائفية ، الى العنصرية القبلية . ثم تصل الى الفردية . تكون قد وصلت الى قاع المنحدر ... فلا يمكن ان يكون الفردي قومياً مهما بلغت مقدرته على ادعاء الولاء للامة العربية " (فقرة ٢١) . ومنه نعرف ان أي نظام اجتماعي فردي (ليبرالي) وهو نظام مضاد للقومية ومخرب لمضامينها الحضارية . انه تنظيم للتمرد على القيم الحضارية المشتركة وأولاها قيمة المشاركة الحضارية . ومعوق للتطور التاريخي للامة . وفي النظام الاشتراكي وحده يتسق النظام الاجتماعي مع حقيقة المجتمع القومي فتواصل الأمة مسيرتها التاريخية بدون عائق ، وفي مسيرتها تبدع وتنمى حضارتها.

وهي تؤثر في النظام الاشتراكي من حيث ان الغاء القيم الاستغلالية لا يعني إضافة قيم حضارية جديدة الى تاريخ الأمة بل الغاء قيم فاسدة . فبينما تزول القيم الاستغلالية بالانتصار الاشتراكي تبقى القيم القومية لتسم إسهام ايجابياً اكثر وضوحاً في البناء الاشتراكي . انها

تحدد مضامين الحياة في النظام الاشتراكي . سيقال ان العلم والفكروالعمل والفن و الأدب و الأخلاق . الخ أصبحت اشتراكية بمعنى أنها مطهرة من القيم الاستغلالية، ومع ذلك سيقال أيضاً انها علم وفكر وعمل وفن وأدب وأخلاق عربية ، بمعنى انها مطبوعة بالطابع القومي ومصوغة على هدى قيمه . يمكننا أن نتبين هذا من المقارنة بين الحياة ومضامينها وقيمها وأساليبها في المجتمعات الاشتراكية القائمة. فعلى مستوى القياس الاشتراكي لا تتميز الصين عن رومانيا . ولا هذه عن روسيا أو بولنده .. ومع ذلك فما تزال مضامين وصيغ الحياة في الصين متميزة عنها في رومانيا عنها في روسيا عنها في بولنده.. الثقافة الاشتراكية متميزة . والفن الاشتراكي متميز، والأدب الاشتراكي متميز.. الخ. ومرجع ذلك الى ان كل أمة منها تقدمت – بعد إقامة النظام الاشتراكي – فقدمت الى الحياة الاشتراكية مضامين متميزة تبعاً لتكوينها الحضاري والقيم السائدة فيها . وقد وضع كل هذا حداً للاحتجاج المطلق بالقول الماركسي القديم " ان أسلوب انتاج الحياة المادية يحكم حركة الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية " (نقد الاقتصاد السياسي) . نريد أن نقول انه قد حد من اطلاقه. وبالتالي لم يعد الاشتراكيون يرددونه بدون إقامة وزن للتمايز الحضاري بين الأمم في ظل النظام الاشتراكي . في يوم أراد كاوتسكي أن يقول ان الجديد فقط في كل فترة تاريخية هو الذي يتأثر بالعلاقات الاقتصادية ويبقى التراث الموروث بعيداً عن تأثيرها ، فاعتبر كاوتسكي مرتداً عن الماركسية . أما الآن فيقول الماركسي اوسكار لانج وهو يتحدث عن " قانون التوافق الضروري بين البنيان العلوي والأساسي الاقتصادي " : " حين يتغير الأساس الاقتصادي لا تتغير معه إلا تلك العلاقات الاجتماعية الأخرى وتلك العناصر من الوعي الاجتماعي التي تتجافى مع متطلبات الأساس الاقتصادي الجديد . في حين لا يطرأ تغيير على غيرها من العلاقات الاجتماعية وعناصر الوعي الاجتماعي . ومن هنا، فالعلاقات الاجتماعية، خلاف علاقات الانتاج، والوعي الاجتماعي في مجتمع معلوم ، والتي تشكلها عملية تاريخية.. يتضمنها أحياناً البنيان العلوي في النظام الاجتماعي الجديد.. ففى حضارة معلومة تكون للنشاط الاقتصادي البشري أهداف خاصة يقررها العرف والأخلاق ويقرها الدين كما يعتمدها أحياناً التشريع أيضاً " . وينقل إلينا أنه " في رأي علماء الاجماع السوفييت المعاصرين لا تنتمي بعض موضوعات ومظاهر الوعي الاجتماعي مثل العلاقات العائلية والثقافة القومية والعلوم وما الى ذلك ، لا تنتمي كلها الى البنيان العلوي " (الاقتصاد السياسي).

ونحن نعرف من نظريتنا القومية كل هذا الذي اكتشفوه من الممارسة بعد انكاره أول مرة . ومن هنا فان " الاشتراكية العربية " من حيث هي نظرية قومية في الاشتراكية كما تلزمنا

بإقامة نظام اشتراكي في الوطن العربي تلزمنا في ظل النظام الاشتراكي باحترام وتنمية تراثنا الحضاري وقيمنا القومية الي لا تتناقض مع النظام الاشتراكي من حيث هو نظام اقتصادي . تلزمنا بأن نواصل مسيرتنا التاريخية لا بأن نقطعها ، وبأن نبني امتنا العربية لا بأن نهدمها ، وقد عرفنا من قبل العلاقة التاريخية الحضارية بين التكوين القومي العربي وبين الاسلام (فقرة ٢٦) . وقد ورثنا من التفاعل بين الحضاره الاسلامية والحضارات الشعوبية السابقة عليها قيماً عربية في تقدير انسانية الفرد والتعاطف بين الناس في المعاملة واحترام رابطة الأسرة والتعاون بين ذوي القربى والاحساس بآلام الغير و آماله ، وكرم الضيافة، والنجدة .. الى آخر ما لا يمكن حصره وإن كان من الممكن دائماً اكتشافه في الدراسات المتخصصه في الحضارة العربية. فاذا لاحظنا أن " النظام الاشتراكي يتضمن حق الشعب في توظيف الافراد فيه وأنه تحت أساسه المتين " سيطرة الشعب" ستدفن كل المفاهيم الليبرالية عن الحرية (فقرة ٥٦) ، فان مصير كل هذه القيم سيكون معلقاً على صيغ العلاقات الاجتماعية في دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . وما دام الشعب هو الذي سيصوغ حياته في دولته الديموقراطية - فانه سيفرض قيمة في النظام الاشتراكي . لا خوف على مصير الشعب ما دام مصيره بيده . إنما الخوف على مصير النضال من أجل الاشتراكية تقوده قوى لاتعي المضامين الحضارية لأمتها ولا تلتزم باحترام قيمها القومية وتنميتها بل منها من يجاهر منذ الان باحتقارها ويعد الجماهير العربية ، أو يهددها في الواقع ، بأن يفرغ حياتها من أعز القيم عندها ، فلا يزيد عن أن يستفزها ضد الاشتراكية التي تحولت في فمه الى كلمة بذيئة . إنهم لن يستطيعوا أن يهدموا ما بناه التاريخ أو يستعيروا للوطن العربي شعباً غير شعب الأمة العربية ، هذا بدهي. إذن فانهم عندما لا يعون فلا يلتزمون لا يستطيعون إلا الفشل في اقامة نظام اشتراكي للامة العربية. فنقول ببساطة واضحة أن الاشتراكيين القوميين هم وحدهم القادرون على إقامة نظام اشتراكي في الوطن العربي لأن التزامهم الاشتراكي قائم ابتداء على أساس وعيهم القومي ، ونضالهم من أجل الاشتراكية منطلق ابتداء من ولائهم لجماهير امتهم التي تحمل في ذاتها خلاصة قيمها الحضارية. ثم نقول بحسم قاطع لكل " الاشتراكيين " الذين يجهلون أو يتجاهلون انهم يتعاملون مع امة ذات تراث حضاري ، فينكرون أو يتنكر ون لقيمها الحضارية، إنكم في دعوتكم الى الاشتراكية تخاطبون أنفسكم ولا تخاطبون جماهير هذه الأمة فهي لا تسمعكم . وأن النظام الاشتراكي على أيديكم فشل محض . نقوله للأشتراكيين من كل دين لأن الإسلام هنا ليس ديناً بل مصدراً للتراث الحضاري للأمة العربية. ونقوله للاشتراكيين أصحاب القومية " البدوية " الذين يتوهمون أن القيم العربية امتداد غير نام لتقاليد الصحراء فينكرون ويتنكرون لما أسهمت به الشعوب السابقة على التكوين القومي في البناء

الحضاري للأمة العربية. ونقوله للاشتراكيين الاقليميين الذين يريدون- عبثا- أن يلغوا تاريخ امة ليبعثوا حضارتهم البدائية الدفينة في قبور التاريخ . كلهم- طال الزمان أو قصر فاشلون - لا لأن الاشتراكية نظام اجتماعي فاشل بل لأنهم لا يتعاملون مع المجتمع " كما هو " . ولقد عرفنا من " جدل الانسان " إن " التطور الاجتماعي يبدأ من الواقع الاجتماعي كما هو. بالمجتمع كما هو . بالبشر في واقعهم المعين المشترك كما هم " (فقرة ١٨) . ونحن أمة فلا ينجح في تطوير واقعها إلا القوميون الاشتراكيون .

فمن أجل أن نلتقي مفرزين فلا نختلط بالفاشلين ، وان نلتزم واعين فلا ننحرف مع المنحرفين ، وان نحتكم راضين فلا نتمزق كما يتمزق الاخرون ، نلتقي ونلتزم ونحتكم الى " الاشتراكية العربية" نظرية لاقامة النظام الاشتراكي في دولة الوحدة الديموقراطية .

ثم تأتي المسألة الثانية وهي تستحق حديثاً خاصاً .

٦٤ – الملكية القومية للأرض :

نحن أمة عربية. والأمة " مجتمع ذو حضارة متميزة من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة تكوّن نتيجة تطور تاريخي مشترك " (فقرة ٢١) . ولقد حاولنا فيما سبق أن نترجم هذا الاختصاص بالأرض و " المشاركة التاريخية " فيها الى نظام للحياة سياسي واجتماعي . فإلى أي مدى نحن على استعداد لقبول النتائج التي تلزمنا بها نظريتنا ؟. انه سؤال موجه الى الشباب العربي الذين يريدون أن تكون لهم نظرية ويحسبون النظرية ترفاً ثقافياً نعلقها على اعلام النضال العربي، أو " علاجاً نفسياً " لمن يعانون مركب نقص عقائدي . وينسون انها إلزام وإلتزام . وانه عندما تكون لنا نظرية فنلتزمها ننتقل بهذا من مرحلة فوضى التفكير والحركة التي تثيرها أهواؤنا الشخصية فلا نتفق ، الى مرحلة الانضباط العقائدي فكراً وحركة حيث تتحقق بهذا وليس بدون هذا- الوحدة الفكرية فيما بيننا .

والمسألة أن نظريتنا القومية تحرم نهائياً ملكية الأرض .

المفروض أن نكون قد انتبهنا الى هذه المسألة منذ أن عرفنا من نظريتنا حدّة التناقض بين القومية والاقليمية، فادنا الاقليمية القائمة على أساس التجزئة استناداً الى القومية التي تعني- كما قلنا- ان الوطن أرض مشترك فتحول " دون أي جزء من الشعب وان يتصرف في الاقليم الذي يعيش عليه أو في جزء منه بالتنازل عنه للغير أو تمكين الغير من الاستيلاء عليه " (فقرة ٣٩)

. وقد تردد هذا المعنى بصيغة أو بأخرى في كل فقرة مما كتبنا لانه هو جوهر النظرية القومية. التصرف أو التنازل- إذن- عن جزء من الأرض العربية محرم بحكم القومية ، لان الأرض ملكية تاريخية مشتركة. فلندفع بالنظرية الى نهايتها فنجزء الاقليم بين الناس فيه " ليختص " كل فرد بمساحة من الأرض فما الذي يحدث ؟ الموقف القومي من التجزئة لا يمكن أن يتغير، فليس لمن يقيم ولو وحده في هذه المساحة ولو كانت شبراً من الأرض العربية، أن يتصرف فيها أو يتنازل عنها. انه لا يملكها دون الشعب العربي . إذن فأرض الوطن لا يمكن أن تكون محل ملكية فردية ولا مشتركة بين أفراد . فهل يمكن أن تكون ملكية عامة . ملكية الشعب العربي كله ممثلاً في دولته الديموقراطية ؟ ... لنرى . أن الدولة (النظام القانوني للمجتمع) لا تملك أن تصوغ علاقات قانونية- ومنها الملكية- إلا بقدر ما يملك الشعب الذي أقامها نظاماً قانونياً للعلاقات فيما بينه. فهي مرتبطة بذلك الجيل من الشعب الذي تمثل كنظام قانوني ارادته . ونحن نعرف من نظريتنا القومية أن ملكية الأرض للشعب بملكية تاريخية مشتركة فيما بين الأجيال فلا يملك الشعب كله ولا ممثلاً في دولة واحدة أن يتصرف فيها أو يتنازل عنها. وقد رتبنا على هذا نتائج محددة عند دراستنا لمشكلة فلسطين منها " ان ليس من حق الشعب العربي كله، من الخليج الى المحيط ، ولو كان ممثلاً في دولة الوحدة ، أن يتنازل عن أرض فلسطين ... انه بهذا يتصرف فيما لا يملكه وحده لانه ملك مشترك بينه وبين الأجيال العربية القادمة " (فقرة ٤١) . إذن فان أرض الوطن ، كلها أي شبر منها، لا يمكن أن تكون ملكية عامة. انها ببساطة خارج نطاق التنظيم القانوني للملكية. انها ملكية، تاريخية ولا يمكن أن تكون محلاً لملكية قانونية (وضعية) . والملكية التاريخية مقصورة على الأمم التي اختص شعبها بأرضها نتيجة تطور تاريخي وليس نتيجة دستور موضوع .

ولكن ما هي الأرض؟

انها الأرض " على الفطرة " كما أسماها ماركس . الأرض التي لم يخالطها " عمل " . هذه غير قابلة للتملك لا بيعاً ولا شراء ولا رهناً ولا ميراثاً ولا وصية ولا تنازلاً ولا تبرعاً ولا إتلافاً ، لانه لا أحد من الأفراد ولا الشعب كله يملك أن يبيع أو يشتري أو يرهن أو يورث أو يرث أو يوصي أو يتنازل أو يتبرع أو يتلف الوطن . والوطن هو الاسم الدال على الأرض وكل ذرة منها. والواقع أن الأرض " على الفطرة " التي هي تكوين مادي جيولوجي من معادن ومياه وغازات .... الخ، لا يستطيع أحد أن يقول انه أوجدها أو حتى أضاف إليها . ان أقصى ما يستطيع أن يفعله هو أن ينقل إليها منها لان " المادة لا تفنى ولا تتجدد " . أي أن أقصى ما يستطيعه هو أن ينتفع بها .

لهذا فان " الأرض " لا يرد عليها إلا حق الانتفاع . إذ بمجرد أن يبدأ " العمل " في الأرض يخلق الانسان شيئاً جديداً لم يكن موجوداً في الأرض فهو ثمرة عمل . وابتداء من هنا- فقط – أي ابتداء من الانتفاع بالأرض يصبح من حق الشعب في دولته الديموقراطية الاشتراكية أن ينظم كيفية الانتفاع بالأرض على الوجه الذي يتفق مع مصلحته.

ان هذا المضمون الاشتراكي للقومية لن يصدم الرأسمالية الهزيلة في الوطن العربي التي اعتادت أن تخرج من نظريتها في الملكية كل ما هي غير قادرة على امتلاكه (الجبال والصحارى والانهار والهواء) وكل ما تريد للشعب أن ينشئه لخدمتها (الطرق والميادين والحدائق والمطارات... الخ) بقدر ما سيصدم مالكي الأرض الزراعية. اولئك الذين لم يمسكوا فأساً قط و لم يستنشقوا قط رائحة الطين و لم يخوضوا بأقدامهم الحافية في المياه الملوثة ، ولا يعرفون الفرق بين نبات البرسيم ونبات القمح ، ثم يحدد كل واحد منهم جزءاً من الأرض العربية ويتبجح ويقول : هذه أرضي.. اشتريتها أو ورثتها ممن اشتراها . ويستولى من جهد الفلاحين مقابل انتفاعهم بالمعادن والأملاح والغازات التي تكوّن " الطين " كأنه هو الذي خلق طين الأرض .

الأرض لمن يزرعها. باسم " الاشتراكية العربية " التي هي نظرية اقامة النظام الاشتراكي في مجتمع قومي . أو باسم القومية العربية كما نفهمها بمنطق جدل الانسان .. يستويان . ان وحدة المنهج تنسق بين غاياتنا .

الارض لا تملك . كل الأرض ، بكل جبالها وصحاريها ومعادنها وأشجارها الفطرية ومياهها وبترولها... كل هذا " خارج عن التعامل بطبيعته " كما يقول رجال القانون فهو لا يملك ولكن ينتفع به . وابتداء من الانتفاع يتدخل النظام الاشتراكي ليضمن " توظيف " كل الامكانيات المادية والبشرية في الأمة العربية ، الأرض والبشر، من أجل تقدمه الاجتماعي على الوجه الذي يتفق مع وحدة المصير القومي . والتوظيف انتفاع وليس ملكية . وكما ان البشر لا يكونون محلاً للملكية فان الأرض لا تكون محلاً للملكية، لأن الأمة التي هي تكوين اجتماعي من البشر والأرض لا تباع ولا تشترى ولا تكون محلاً للملكية.

نرجو أن يكون هذا واضحاً.

ولو كان واضحاً ثم تذكرنا ما عرفناه من قبل ونحن ندرس مشكلة " الاقليات " من أننا " عندما نلتزم عقائدياً بنظرية قومية نكون ملزمين بأن نتخذ موقفاً قومياً موحداً من كل المشكلات التي نتصدى لها، وانه يجب " ألا تكون لنا أبداً نظريتان في موقف واحد " (فقرة ٣١) ، لعرفنا معرفة

اليقين العقائدي اننا عندما نقبل أن يملك عربي واحد شبراً واحداً من الأرض العربية لن يكون الفارق بين الملكية الفردية للأرض والملكية الاقليمية لها إلا فارقاً كمياً . يكفي قبول القليل منه لهدم النظرية من أساسها فيكون موقفنا من الكبير موقفاً مجرداً من اسسه النظرية.

هكذا تحدد لنا نظريتنا غايات عينية في واقعنا العربي . فاذا كانت تلك الغايات تتفق مع الحل الذي تتمناه أغلبية شعبنا العربي من الفلاحين فليس مرجع هذا الاتفاق الاستجابة الى ما يتمناه الفلاحون ولكن مرجعه الى نظريتنا القومية . ولو تطور الواقع العربي وتقدمت الصناعات حتى أصبح الفلاحون أقلية لما تغير موقفنا القومي من ملكية الأرض .

٦٥- دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية :

وبعد،

فان غاياتنا تبدو متعددة : استرداد فاسطين ، التحرر من الاستعمار، الوحدة ، الديموقراطية، الاشتراكية... مع اننا قد قدمنا لها بأننا نبحث عن حل لمشكلة واحدة متواضعة : الحياة بما هو متاح في الأرض . لا أكثر ولا أقل . فكيف تكون كل هذه الغايات حلاً لمشكلة واحدة ؟ لأنها غاية واحدة. انها دولة الوحدة الديموقراطية الاشترا كية . التحرير استرداد لأرضها . والوحدة شكلها السياسي. والديموقراطية أسلوب شعبها في التطور . والإشتراكية نظامها الاقتصادي في التطور . لا أكثر.

ليست لنا غايات متعددة إذن . ليست غاياتنا ، الحرية والوحدة والاشتراكية . ان هذا شعارنا . أما الغاية العينية لنضالنا في هذه المرحلة من تاريخ أمتنا العربية فهي : اقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية في الوطن العربي . على هذه الغاية نلتقي وبها نلتزم وإليها نحتكم .

فكيف نحققها ؟

لقد وصلنا الى الأسلوب الذي يكتمل ببيانه بناء النظرية.

الاسلوب

٦٦- مشكلة الاسلوب :

قد لايختلف اثنان من التقدميين في الوطن العربي على الغاية التي انتهينا اليها : دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . ولكنهما يختلفان ، ويختلف كثير غيرهم ، في الاجابة على السؤال : كيف تتحقق ؟ وهذه هي " الثغرة القاتلة " تفتك بأمل الشعب العربي في إقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية وتبقيها شعاراً من كلمات مرصوصة تتعثر خطوات الذين يريدون أن يحققوه في الواقع العربي لأنهم لا يتفقون على " كيف " يتحقق . وهي ثغرة قاتلة على المستوى الفكري وعلى مستوى الممارسة كليهما .

فعلى المستوى الفكري نجد في الوطن العربي " أساتذة " في فلسفة الحرية ، وأساتذة في النظريات القومية ، وأساتذة في المذاهب الاشتراكية ، يستطيع كل منهم – وقد استطاعوا فعلاً – أن يكسبوا " لدولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية " – كغاية – قبول أعرض الجماهير العربية الواعية . واستطاعوا – فعلاً – أن يملأوا المكتبة العربية الى حد التخمة بدراسات عن التحرر وعن القومية وعن الاشتراكية برروا بها دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية بكل حجة ، وأكدوا ضرورتها بكل منطق . واستطاعوا – فعلاً – أن فرضوا في مواجهة أي شعار آخر سيادة الشعار المثلث الذي يرمز الى دولة دولة المستقبل . فهو يتردد في كل مكان من الوطن العربي ، وترفعه قوى كثيرة من الشعب العربي . ومع هذا أو بالرغم من هذا ، فليس في الفكر القومي دراسات كافية أو وافية تجيب على السؤال : كيف تقوم دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية في الوطن العربي .

وقد عرفنا مصدر هذه الثغرة القاتلة عند حديثنا عن الخطر الحقيقي لأزمة " المنهج " في الفكر القومي وقلنا أنه " يتمثل فيما يسببه القصور في الفكر القومي من اضطراب داخل الحركة القومية ذاتها . حيث تؤدي غيبة المنهج في الفكر القومي التقدمي الى عجزه عن توحيد القوى العريضة التي تتبناه وترفع شعاراته وتتحرك على هديه . فنرى الناس ، أغلب الناس ان لم نقل كلهم تقريباً متفقين على ان غايتهم الحرية والوحدة والاشتراكية او أياً ما كان ترتيب الكلمات ما دامت تعني معاً اقامة دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية في الوطن العربي . فإذا ما تحاوروا مع غيرهم ، أو فيما بينهم ، نرى الكلمات الواحدة وقد أصبحت ذات دلالات مختلفة . فلا يتفقون على مفهوم الحرية ولا على الطريق اليها . ولا يتفقون على الطريق الى الوحدة ولا على بنائها الدستوري . ولا يتفقون على مضمون موحد للاشتراكية ولا على كيفية بنائها في الوطن

العربي . ولا يعنون – حتى مجرد عناية – بالاتفاق على فهم واحد لتلك المشكلة بالغة الخطر والخطورة ونعني بها مشكلة الديموقراطية . ثم ، وهذا أخطر ما في الأمر ، لا يتفقون على العلاقة بين الحرية والوحدة والاشتراكية ، لا على المستوى الفكري ولا على المستوى التطبيقي . كل هذا وهم يتحركون في اتجاه الحرية والوحدة والاشتراكية كما يفهمها كل فريق منهم فإذا بهم عاجزون عن ان يلتقوا في قوة مناضلة واحدة أو حتى على أن يجنبوا قواهم الصدام والصراع فيما بينهم لأن غيبة المنهج في الفكر القومي التقدمي الذي يرفعون – جميعاً – شعاراته تحول دون أن يلتقوا على نظرية قومية تقدمية واحدة يحتكمون اليها فعلاً يختلفون فلا يبقى إلا ان يحتكم كل فريق الى " نظريته " الخاصة ويحاكم بها رفاقه . فنرى القوميين التقدميين في الوطن العربي فرقاً موحدة الغايات موحدة الشعارات ممزقة الصفوف " (فقرة ١٦) .

ان غيبة المنهج اذن هي التي حالت دون أن يستكمل الفكر القومي التقدمي بناءه بنظرية في الاسلوب . لأننا عندما لانعرف كيف وصلنا الى الغايات فكرياً لا نعرف كيف نحققها في الواقع . إذ المنهج هو منطق فهم الواقع والتعامل معه .

أما على مستوى الممارسة فإن مشكلة الاسلوب تكاد تشوه الغايات العظيمة التي يناضل من اجلها الشعب العربي . فتحت شعار الحرية والوحدة والاشتراكية ، أو الحرية والاشتراكية والوحدة ، او الحرية والوحدة والاشتراكية ... أو اياً ما كان ترتيب الكلمات – وهو ترتيب يفضح الاختلاف في الاسلوب كما سنرى – يقدم الشعب العربي منذ عشرين عاماً تضحيات هائلة من وقته وجهده وماله وحياة أبنائه فيثبت بهذا استعداده للبذل في سبيل غاياته ومقدرته الفذة على احتمال متاعب الطريق اليها . ومع هذا ، او بالرغم من هذا ، لا يتقدم الى تلك الغايات بالقدر المتكافئ مع تضحياته . ان المثل الصارخ لهذا هو ما قدمه الشعب العربي من تضحيات حية في معاركه ضد الصهيونية . من قبل سنة ١٩٤٨ ومنذ سنة ١٩٤٨ استشهد عشرات الالوف من الشباب العربي وتشرد الملايين بدون ان تتحقق غايتهم العادلة النبيلة . الغاية واضحة والتضحيات بطولية ، مرجع الفشل اذن الى الاسلوب . وفي غير ساحة فلسطين يرى الشعب العربي مأساته اليومية المتكررة في مشكلة الاسلوب . النضال من أجل التحرر باسلوب الاستبداد في المناضلين حتى يكاد الناس يكرهون تلك الحرية التي يتذرع بها المستبدون . النضال من أجل الوحدة باسلوب الاقليمية المستغلة حتى يكاد الناس يكرهون تلك الوحدة التي يفرضها الاقليميون . النضال من اجل الاشتراكية باسلوب القهر الديكتاتوري حتى يكاد الناس يكرهون تلك الاشتراكية التي تفرض عليهم قهر الحاكمين . النضال من اجل دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية باساليب

شلل واحزاب لا هي واحدة ولا هي ديموقراطية ولا هي اشتراكية حتى يكاد الناس يكفرون بدولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية .

ويكاد كل هذا ان يؤدي بالشعب العربي الى ردة يائسة عن تلك الغايات العظيمة التي جنى عليها الاسلوب واختلط بها فشوهها . والاسلوب كالقبضة الملوثة تترك بصماتها الشائهة على ما هو نقي فتشوه نقاءه . والشعب العربي معذور . في أن يكره التحرر المختلط بقبضة الاستبداد . وان يكره الوحدة المختلطة بقبضة الاستغلال . وان يكره الاشتراكية المختلطة بقبضة الديكتاتورية . لأن غاية الشعب العربي – كأي شعب آخر – ان يتحرر من قيود الماضي ليصبح حراً في بناء المستقبل . فما الذي يجنيه من ثمار تضحياته في كسر قيود الاستعمار الخارجي اذا كبل بقيود الاستعمار الداخلي ؟ . . .

وماالذي يجنيه من فك حصار الاقليمية اذا حاصر ، الاستغلال في دولة الوحدة ؟ .. وما الذي يجنيه من ثمار تضحياته في تصفية الاقطاع والرأسمالية اذا عادت تقهره وتستغله الديكتاتورية ؟ ... لا يجني شيئاً . وعندما نرى الشعب العربي " لايبالي " بوعود الحرية من أفواه المستبدين ، ووعود الوحدة من أفواه الاقليميين ووعود الاشتراكية من أفواه دعاة الديكتاتورية ، فلا ينبغي ان نتهم ذكاؤه . انه في لا مبالاته اذكى من الواعدين واذكى من الذين يصدقونهم . انه معذور ولكن الردة خطأ خطر .

خطأ لأن الرد الصحيح على الخطأ هو التصحيح . وإذا كان اسلوب الاستبداد يشوه هدف التحرر فليسقط الاستبداد من أجل التحرر . وإذا كان اسلوب الاقليمية يشوه هدف الوحدة فلتسقط الاقليمية من اجل الوحدة . واذا كان اسلوب الديكتاتورية يشوه هدف الاشتراكية فلتسقط الديكتاتورية من اجل الاشتراكية . ومن يدري . ربما كانت الغاية الخفية لمن يشوهون التحرر بالاستبداد أن يرتد الناس عن الوحدة . ربما كانت الغاية الخفية للديكتاتورية أن يرتد الناس عن الاشتراكية . ربما كانت غاياتهم جميعاً أن ترتد الجماهير عن غاياتها فهم يخلطونها بأساليبهم الرديئة ليرتد الناس عنها لا أكثر . ولعل أعدى أعداء " الحرية والوحدة والاشتراكية " هم الذين يرفعون الشعار ليختلطوا بأصحاب المصلحة فيه ثم يدسون عليه أساليبهم ليحولوه الى شعار للفشل . إن العدوان الشرس الذي تشده قوى عاتية ضد الأمة العربية وأساليبها بالغة الخفاء والالتواء في هزيمة هدف الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ليثير في أذهاننا هذا الظن وبعض الظن اثم ولكنه ليس اثماً كله . على أي حال فإن الردة ليست خطأ فقط بل هي خطر ذو آثار

مدمرة . إذ أن الساحة العربية ليست خالية من القوى التي تريد وتعمل ولا تيأس او ترتد عن فرض سيطرتها على الشعب العربي ومصادرة مستقبله لحسابها . وعندما تتراجع قدم عربية تقدمية عن موقع كسبته لن يبقى الموقع خالياً بل ستحتله قوى معادية متربصة . إن تتراجع عن موقع كسبته على الطريق الى التحرر تحتله القوى الصهيونية والاستعمارية . وان تتراجع عن موقع كسبته على الطريق الى الوحدة تحتله القوى الاقليمية . وان تتراجع عن موقع كسبته على الطريق الى الاشتراكية تحتله القوى الرجعية . والتراجع اشد خطراً من التوقف . التوقف عجز عن التقدم أما التراجع عن الغاية فهو انهزام نسلم به المستقبل العربي الى اعداء الأمة العربية .

ثم لماذا اليأس أو التراجع أو حتى التوقف ؟ . إننا لسنا اول شعب في التاريخ يناضل من أجل تقدمه . وإذا كنا قد فشلنا فمن قبلنا فشلت شعوب كثيرة قبل ان تتعلم كيف تتقدم . وإذا كنا نريد ان ننجح فمن قبلنا نجحت شعوب كثيرة فتقدمت . ثم انه لا حيلة لنا – مثل كل الشعوب – في حتمية التقدم . إن اليأس او التراجع لن ينهي مشكلاتنا الاجتماعية . نحن نهرب وتظل هي قائمة إلى أن تضيق بنا ، أو بأبنائنا ، الحياة في المهرب ، فنضطر أو يضطرون الى العودة لمواجهة ذات المشكلات بعد أن تكون قد أصبحت أكثر تعقيداً . فإذا كنا نفتقد معرفة الاسلوب الذي نتقدم به الى غايتنا العظيمة ، دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ، فلنضاعف جهودنا لمعرفته . وعندما نعرفه نلتزمه . عندئذ لا نيأس فنرتد ، ولا نعجز فنتوقف ، بل نتقدم أبداً . ولو فعلنا لتبين لنا أن نظرية الاسلوب تكاد تبلغ من فرط بساطتها حد البدهية ، وان كل ما نحن مطالبون به هو ان نقبل التعامل مع القوانين الموضوعية التي تضبط – حتماً – حركة الاشياء والظواهر . وهو ما يقتضي – قبل كل شيء – أن نكف عن المحاولات المثالية لفرض أهوائنا على الواقع الموضوعي . وان يكون لنا منهج فنلتزمه .

ولقد عرفنا من قبل أثر غيبة المنهج في الممارسة . وقلنا : " ان الحساب الختامي لأية مسيرة غير عقائدية خسارة فادحة . وانه ما دامت حركة المجتمعات منضبطة بقوانين حتمية معروفة او تمكن معرفتها ، وان معرفة تلك القوانين وشروط فعاليتها لازمة لامكان تغيير الواقع الاجتماعي ، فإذا كنا قد فشلنا مرة ، ومرة ، ومرات فإن هذا لا يعني أن نصر على التجريب في حياة الناس ، بل يعني أن علينا ان نبذل جهداً اكبر في معرفة كيف نغيّر واقعنا ، وان المصدر الأساسي للفشل لم يكن خطأ في الممارسة وخطأ في القومية أو خطأ في الاشتراكية ولكن مرجعه أن الفهم الليبرالي للقومية لا يعلمنا العلاقة بين الوحدة والاشتراكية فيبقى الموقف القومي من الاشتراكية مفتقداً أساسه الفكري . وان المنهج التجريبي في الاشتراكية لا يعلمنا العلاقة بين الاشتراكية

والقومية فيبقى الموقف الاشتراكي من الوحدة مفتقداً أساسه الفكري . وان هذا القصور في النظرية قد سمح بان تختلط بالقوى القومية التقدمية ، داخل الحركة القومية ، قوى رأسمالية متراجعة أو لا قومية متراجعة أو انتهازية ترفع جميعاً شعارات واحدة وتحتفظ كل منها بفهم خاص وتفسير خاص للشعارات الموحدة . فإذا بالحركة القومية المنتفخة بقواها غير قادرة على تحقيق شعاراتها أو حتى على أن تجمع في قوة واحدة جماهيرها العريضة . وان الفشل المتكرر يعني أن ثمة خطأ ما في المسيرة كلها لا يكفي لتصحيحه مجرد الجمع في شعار واحد بين الحرية والوحدة والاشتراكية . فلا بد لنا من نظرية لتغيير الواقع أكثر وضوحاً وأكثر بلورة وأكثر مقدرة على فرز القوى المختلطة في داخل الحركة القومية . نظرية نلتقي بها في قوة واحدة ولوكانت أقل عدداً . ونلتزم فيها بخطة واحدة ولوكانت أطول مدى . وتقود خطانا ولو كانت أبطأ حركة . فإننا حينئذ سنتقدم تقدماً مطرداً بدلاً من ان نقفز الى الأمام لتعود فنقفز الى الخلف و لا نتقدم إلا قليلاً . وان علينا ان نهتدي الى هذه النظرية ولو اقتضى هذا أن نراجع كل ما نعرف عن القومية وكل ما نعرف عن الاشتراكية . وما دمنا نريد أن نغير واقعنا العربي المجزأ سياسياً المتخلف اقتصادياً فلا ينبغي لنا أن نسلم بنظرية في القومية لا تعلمنا كيف نحقق الاشتراكية أو نظرية في الاشتراكية لا تعلمنا كيف نحقق الوحدة . وغذا اقتضى الأمر نبحث في مستوى أعمق من هذا لعلنا نعرف لماذا تفشل تلك النظريات في تعليمنا كيف نغير واقعنا العربي فتفشل مسيرتنا بالرغم مما نبذل من جهد وما نقدم من تضحيات . واول ما يجب ان نعرفه هو كيف عرف أصحاب تلك النظريات في القومية أو في الاشتراكية أن القومية أو الاشتراكية هي – حقيقة – على الوجه الذي قالوه وتعلمناه منهم . فعلّنا نعرف من حقيقة القومية أو الاشتراكية غير ما يعرفون . أي علينا ان نعرف ونختبر مناهجهم قبل أن نقبل أو نرفض نظرياتهم وقبل أن نمارسها أو نجربها في تغيير الواقع العربي " (فقرة ٦) .

وهكذا كانت غيبة نظرية في الاسلوب على المستوى الفكري وفشل الاسلوب التجريبي على مستوى الممارسة هو الذي حملنا على تلك المراجعة لمنطلقاتنا وغاياتنا وعلى ان نعود فنبدأ من جديد بحثاً عن المنهج . فكأن كل ما قلنا كان بحثاً عن حل لمشكلة الاسلوب . ولقد بدأنا بذلك المنهج بسيط الكلمات (جدل الانسان) وحملناه معنا في كل سطر من فقرة وفي كل فقرة من موضوع فحددنا به منطلقاتنا وحددنا به غاياتنا وأجبنا به على كل الاسئلة التي خطرت لنا خلال الحديث . غير ان هذا كله أصبح معلقاً على صحة الاجابة على السؤال الذي يصل الفكر بالواقع وتتحول به الغايات الى حياة : كيف نحقق دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية في الوطن

العربي . ولقد أعدنا كل هذا لنعرف أمراً على جانب كبير من الأهمية : ان الاسلوب ليس متروكاً للاجتهاد الفردي في ساحة الممارسة ولكنه جزء من النظرية التي نلتقي عليها ونلتزم بها ونحتكم اليها . وعلى اساس الالتزام بالمنطلقات والغايات والاسلوب معاً تفرز " القوى " كل يلتقي على نظريته ويلتزم بها ويعمل على تحقيقها في الواقع باسلوبها . وعندما تفرز " القوى " تكون كل واحدة منها أقدر بذاتها على تحقيق غاياتها منها وهي مختلطة بغيرها تحت ستار وحدة الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية . وهذا الفرز هو اول خطوة في سبيل حل مشكلة الاسلوب .

كيف ؟

٦٧ — لتفرز القوى :

عرفنا منذ بداية الحديث انه " مهما يكن مضمون التغيير الذي نريد أن نحدثه في الواقع فهو اضافة غير قابلة للتحقق بدون عمل الانسان " (فقرة ٢) . ولن نعرف كيف تحل مشكلة الاسلوب حلاً صحيحاً إذا نسينا لحظة واحدة هذه القاعدة التي ترمز إليها دائماً بشعارها : " الانسان أولاً " . أي لن نعرف كيف تحل مشكلة الاسلوب حلاً صحيحاً إلا إذا تحررنا نهائياً من تأثير الفكر المادي الذي يرجع حركة التطور الاجتماعي الى عوامل مادية فيوحي الينا بأن التغييرات المادية تخلق — عن طريق الانعكاس — البشر على صورتها ، فيخلط بين التغييرات التلقائية في حركة المجتمعات وبين حركة تطويرها من منطلق معين الى غاية محددة بفعل وعي الانسان ومقدرته على العمل ، ثم لما أن طبقنا تلك القاعدة على المجتمعات عرفنا أن " الناس هم أداة التطور الاجتماعي ولا يتم التطور الاجتماعي إلا إذا ، وبقدر ما ، شارك الناس في طرح المشكلات الاجتماعية ومناقشتها ومحاولة معرفة حلولها الصحيحة والمساهمة في العمل اللازم والمناسب لحلها " (فقرة ١٨) . لقد عرفنا في هذا قانون التطور الاجتماعي " المعرفة المشتركة بالمشكلات الاجتماعية والرأي المشترك في حلها والعمل المشترك تنفيذاً للحل في الواقع الاجتماعي فتتحقق به اضافة تحل بها المشكلات الاجتماعية وتثور بها مشكلات جديدة فتحل وهكذا " (فقرة ١٨) . ولن نعرف كيف تحل مشكلة الاسلوب حلاً صحيحاً اذا نسينا لحظة واحدة هذا القانون الذي نسميه " الجدل الاجتماعي " . أي لن نعرف كيف نحل مشكلة الاسلوب حلاً صحيحاً إلا إذا تطهرنا نهائياً من رواسب الفكر الليبرالي الذي علمنا دهراً أن " المبادرات الفردية " هي أسلوب التطور الاجتماعي اتكالاً على ان مصلحة المجتمع ككل ستتحقق تلقائياً عن طريق تحقيق كل

واحد مصلحته (فقرة ٥) . ولعل هذه الرواسب الليبرالية هي التي حرمت الفكر القومي التقدمي من دراسات في الاسلوب مساوية أو مقاربة لزحمة الدراسات في القومية وفي الاشتراكية . ذلك لأن لكل " ليبرالي " اسلوبه الخاص فهو لايرى ضرورة لدراسة مشكلة اسلوب تحقيق الغايات الاجتماعية ونستطيع أن نقطع بأن تلك الرواسب الليبرالية هي التي تستغني عن التزام اسلوب محدد من قبل بالثقة في " شطارة " القادة في حل مشكلات الممارسة . على أي حال فإنه طبقاً لنظريتنا يتم التطور الاجتماعي عن طريق " النشاط الجماعي المشترك " ولا يتم إلا عن طريق " النشاط الجماعي المشترك " .

مشترك بين من ؟

مشترك بين كل الناس في أي مجتمع . " إذ لا وجود في المجتمع لما يسمى المشكلات الخاصة ، ان كل المشكلات التي يواجهها أي انسان في حياته هي مشكلات اجتماعية في حقيقتها الموضوعية " (فقرة ١٨) . فكل انسان في المجتمع شريك في صنع مستقبل مجتمعه . وليست هذه دعوة الى الناس ليشتركوا في حل مشكلاتهم الاجتماعية لأنهم مشاركون فعلاً ولا يستطيعون إلا أن يشاركوا . لأن " الناس في أي مجتمع بحكم أنهم بشر (بحكم قانونهم النوعي) لا يكفون ولا يستطيعون ان يكفوا عن معاناة مشكلاتهم حتى لو لم يعرفوا حقيقتها الاجتماعية . ولا يكفون ولا يستطيعون أن يكفوا عن محاولات اكتشاف حلولها الصحيحة حتى لو كانوا عاجزين عن اكتشافها . ولا يكفون ولا يستطيعون ان يكفوا عن العمل الذهني أو المادي ، الايجابي أو السلبي ، الذي يعتقدون انه يحل مشكلاتهم حتى لو لم يكن هو العمل المناسب لحل تلك المشكلات . اشتراك الناس اذن في محاولات تغيير الواقع الاجتماعي حتمية لا يستطيعون ان يكفوا انفسهم عنها ولا يستطيع أحد ان يكفهم عنها . وإنما المسألة هي ما اذا كان هذا النشاط الذي يقوم به الناس يؤدي الى حل مشكلاتهم فعلاً أم انه يبدد طاقاتهم في محاولات فاشلة لحلها " (فقرة ١٨) .

هذه هي المسألة ، وفيها عقدة مشكلة الاسلوب ونظرية حلها معاً . مشاركة الشعب في حل مشكلاته الاجتماعية قائمة ولا يمكن الغائها فكيف يمكن أن تؤدي هذه المشاركة القائمة الى حل المشكلات الاجتماعية فعلاً فلا تهدر طاقات الناس بدون ثمرة يجنونها ؟ .

نحن نعرف انه " مادام الواقع الاجتماعي محدداً موضوعياً فإن الحل الصحيح لأية مشكلة اجتماعية محدد موضوعياً .. مؤدى هذا ان كل مشكلة اجتماعية لها حقيقة واحدة مهما اختلف فهم الناس فيها وبصرف النظر عن مدى ادراك صاحبها لحقيقتها . وان اية مشكلة

اجتماعية ليس لها إلا حل صحيح واحد في واقع اجتماعي معين في وقت معين " (فقرة ١٨) . وعندما يتفق " كل " الناس على حقيقة المشكلات الاجتماعية وحلولها الصحيحة يكون " الجدل الاجتماعي " في أوج فعاليته . ولكنهم – في أي مجتمع – لايتفقون ، ولا يمكن ان يتفقوا على " كل " المشكلات وحلولها الصحيحة . أما انهم لا يتفقون فلأنهم لا يستوون مقدرة على الجدل بالرغم من أنهم جميعاً جدليون . يختلفون في المقدرة على ادراك المشكلات الاجتماعية . ويختلفون في المقدرة على معرفة حلولها الصحيحة . ويختلفون في المقدرة على العمل المناسب لحلها . والذين يدركون المشكلات الاجتماعية قد لا يعرفون حلولها الصحيحة . والذين يعرفون حلولها الصحيحة قد لا يستطيعون تنفيذها في الواقع . ولما كان التناقض الجدلي بين الواقع وارادة الانسان يثور في الانسان نفسه " فلا " يستطيع أي انسان ان يستهدف من نشاطه غير التحرر من حاجته كما يعرفها في ذاته " (جدل الانسان) ، فإن كل فرد من الشعب يعي حلول المشكلات الاجتماعية على ضوء وعيه حاجاته (وعيه مصلحته) . ولا يستطيع أي انسان أن يفعل غير هذا . وفي الحاجات لا يستوي الناس كما لا يستوون في العلم أو الثقافة أو المقدرة على العمل ، فهم لا يتفقون . اما انهم لا يمكن ان يتفقوا على " كل " المشكلات الاجتماعية وحلولها الصحيحة فلآن المشكلات الاجتماعية ليست محدودة ولا ثابتة بل هي متعددة ومتغيرة ومتجددة ابداً ، وما أن تحل مشكلة حتى تثور مشكلة أخرى تحتاج الى وعي جديد وعلم جديد وجهد جديد . ومهما كثرت المشكلات التي يتفق الناس على حلولها في مجتمع معين في وقت معين فإن التطور الذي لا يتوقف يطرح عليهم في كل يوم مشكلات جديدة تكون بينهم محل خلاف الى ان يتفقوا ليختلفوا في مشكلات جديدة ... وهكذا . ثم ان حاجات كل انسان هي الاخرى متعددة ومتغيرة ومتجددة فقد يتفق ولو مع واحد على واحدة منها ويتفق مع آخر على واحدة أخرى ويظل مختلفاً معهما على مشكلات من نوع آخر وهكذا .

واضح ان هذا الاختلاف بين الناس يعوق فعالية الجدل الاجتماعي في حل المشكلات التي يختلفون فيها . ولكن الجدل الاجتماعي قانون حتمي يعوق الاختلاف بين الناس فعاليته ولكن لا يلغيه . وفي قلب هذه الاختلافات بين الافراد يفرض الجدل الاجتماعي حتميته على الجدل الفردي ليحوله الى جدل جماعي الى أن يصبح جدلياً اجتماعياً . وتظل حركة التطور في تقدمها منوطة بهذا الانتقال . تزداد سرعة واطراداً كلما انتقل الجدل من مستواه الفردي الى مستواه الاجتماعي . فيلتقي افراد عن طريق المعرفة المشتركة والرأي المشترك والعمل المشترك ، (أي عن طريق الجدل الاجتماعي فيما بينهم) ليتحولوا الى " جماعة " تتميز وتتعدد تبعاً للمضمون الذي

التقت عليه ، ولو كان لقاؤها من أجل تحقيق غاية اجتماعية تبرعاً (جمعية خيرية) أو غاية ثقافية (جمعية علمية) أو غاية مهنية (نقابة) . الخ . أو كان لقاؤها على رأي واحد في مشكلات التطور الاجتماعي وحلولها الصحيحة . انها كلها " جماعات " مفرزة ومتميزة بمعرفة موحدة للمشكلات الاجتماعية أو لبعضها ورأي موحد في حلولها الصحيحة ، وعمل موحد في سبيل تنفيذ هذه الحلول في الواقع الاجتماعي . فهي كلها " قوى جماهيرية " . جماهير تحولت الى " قوة " من خلال العمل الجماعي لتنفيذ غاية مشتركة . هذا بينما يبقى أكثر الأفراد تخلفاً في العلم أو في الثقافة أو في المقدرة على العمل الجماعي عاجزين عن ان يتحولوا الى " قوة جماهيرية " . يبقون أفراداً ، يتأملون أو يفكرون أو يكتبون أو يؤدون اعمالهم الفردية . يشاركون في حل المشكلات الاجتماعية باسلوب فردي ما ، فهم يشاركون في حركة التطور الاجتماعي ولكنهم لا يقودونها وان حاولوا قيادتها يفشلون .

كأننا نريد ان نقول ان قيادة حركة التطور الاجتماعي منوطة " بالقوى الجماهيرية المنظمة " . لا . نريد أن نقول أكثر من هذا . نريد ان نقول : أولاً – ان التطور الاجتماعي يتم عن طريق الجدل الاجتماعي (الجدل المشترك) ولا يتم إلا عن هذا الطريق . لا حيلة لأحد في هذا . ثانياً : ان كل الناس في أي مجتمع يشاركون في محاولة التطور الاجتماعي ويختلفون في مواقفهم تبعاً لوعيهم أو علمهم او مقدرتهم على العمل المناسب بالرغم من وحدة الحلول الصحيحة لمشكلات التطور الاجتماعي . لا حيلة لأحد في هذا . ثالثاً : انه عن طريق العلم او عن طريق معاناة الفشل في الممارسة تتاح للناس فرصة الوعي على قوانين التطور الاجتماعي والتزامها . لا حيلة لأحد في هذا . رابعاً : انه بينما يقف أكثر الناس تخلفاً في العلم او الثقافة أو في المقدرة على العمل . سلبيين من الجدل المشترك تتكون " قوة جماهيرية " واعية . ان الاختلاف في الرأي لا يعني تعدد الحلول الصحيحة وان النشاط الجماعي المنظم هو اسلوب حل المشكلات الاجتماعية فتلتقي وتعمل معاً من أجل غاية اجتماعية واحدة . لا حيلة لأحد في هذا . خامساً : ان أكثر هذه القوى الجماهيرية وعياً بالحقيقة الاجتماعية للمشكلات الاجتماعية وتاثيرها المتبادل ووحدة حلولها في مجتمع معين تلتقي على رأي واحد في تطوير " المجتمع " ككل . سادساً : أن كل هذه القوى الجماهيرية ، اياً كانت غاية نشاطها ، تحاول ان تنفذ في الواقع الاجتماعي ما التقت عليه والتزمت بتنفيذه فهي تؤثر في حركة التطور الاجتماعي . لا حيلة لأحد في هذا أيضاً .

كل هذا قبل ان نقول :

سابعاً : ان تلك القوى الجماهيرية الملتقية على رأي واحد تلتزمه في تطوير المجتمع " ككل " هي أقرب القوى الى معرفة الحقيقة الموضوعية لمشكلات التطور ، وأكثرها اتفاقاً مع قانون الجدل الاجتماعي ، وبالتالي اقدرها على قيادة حركة التطور الاجتماعي . لا حيلة لأحد في هذا .

وهي التي يسمونها أحزاباً .

نرجو ان يكون واضحاً من قولنا المتكرر " لا حيلة لأحد في هذا " ما نعنيه من تأكيد موضوعية ما تدل عليه تلك المقولات من حقائق اجتماعية . موضوعيتها بمعنى انها لا تصطنع وإذا وجدت لايجدي انكارها ، لأنها ليست أكثر من تجسيد لفاعلية قوانين موضوعية في الواقع الموضوعي . كما نرجو أن يكون واضحاً كذلك اننا لا نفاضل بين اشكال القوى الجماهيرية . انما تقاس قيمة كل منها بالغاية التي تقوم عليها . فلا تغني الجمعيات الخيرية عن النقابات المهنية ، ولا تغني النقابات المهنية عن الأحزاب السياسية ، ولا يغني كل هذا عن المؤسسات الدستورية والمنظمات الشعبية التي هي اجزاء من الدولة .

وعلى كل اصحاب غاية اجتماعية ان يختاروا شكل القوة الجماهيرية القادرة على تحقيق غايتهم . ولا سبيل امام الذين يريدون تغيير الواقع العربي لإقامة دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية إلا أن يلتقوا في " حزب " . وهكذا نواجه – عند اول خطوة على طريق حل مشكلة الاسلوب – مشكلة الاحزاب .

٦٨- مشكلة الاحزاب :

الحزب ، مؤسسة جماهيرية ملتقية على رأي واحد في مشكلات التطور الاجتماعي وحلولها (نظرية) تعمل معاً (منظمة) من أجل تنفيذ رأيها (نظريتها) في الواقع الاجتماعي . ولما كان التنفيذ في مجتمع منظم (دولة) يتم عن طريق صياغة العلاقات الاجتماعية في قوانين عامة وملزمة تصدرها السلطة التشريعية وتنفذها ولو بالاكراه فإن غاية كل حزب ان يتولى السلطة ليترجم نظريته الى قانون . اما ممن يتكون الحزب فمن كل الذين يلتقون على نظريته ويلتزمون بها في الممارسة ويحتكمون اليها عند الاختلاف . وهو ما يعني ان الحزب مؤسسة جماهيرية ذات وجود مستقل عن أي عضو فيها . تلزمه عند الاختلاف رأيها أو تفصله . وما دامت ذات وجود مستقل عن أي عضو فيها فلا بد لها – لتبقى حزباً – من ان تكون ديموقراطية في نظامها الداخلي ، ينفذ رأي أغلبية اعضائها على رأي الاقلية عند الاحتكام الى النظرية . وإلا فإنها تتحول الى مؤسسة " فرد " او " شلة " فتفقد اول ما تفقد سمتها " كقوة جماهيرية " وتصبح جماهير في

خدمة فرد او شلة . ولا يهم في الانتماء الى الحزب مصدر الوعي على صحة نظريته والالتزام بها . صحيح ان كل حزب يزعم ان نظريته تمثل الحل الصحيح المحدد موضوعياً للمشكلات الاجتماعية . ولكن الانتماء اليه لا يكفي فيه اتفاق مصلحة أي فرد مع نظريته ، إذ يتعين أولاً ان يعي هذا الفرد ذلك الاتفاق فيقبل النظرية والالتزام بها وينتمي الى حزبه . وعندما ينتمي تصبح مصلحته في تحقيق نظرية حزبه في الواقع الاجتماعي وعندئذ يلتقي على هذه " المصلحة الواحدة " مع كل الذين اكتشفوا في نظرية الحزب الحل الصحيح لمشكلات التطور الاجتماعي . وقد يضحون عندئذ بكل مصالحهم الشخصية او حتى بحياتهم من اجل ان تحل مشكلات مجتمعهم على الوجه الذي يعتقدون انه الحل الصحيح . والحزب المنظم على هذا الوجه قادر دائماً على ان يحجب عضويته عن الذين يطلبونها مخاتلة على اساس تقديره لمدى وعيهم الفكري أو صدقهم في الالتزام والمقدرة على الوفاء به ويدخل في تقديره ظروفهم الشخصية وما يؤثر فيهم ويتاثرون به من مصالح وعلاقات .

ويقال ويتردد ان كل حزب هو حزب " طبقة " . ويكاد هذا القول أن يكون مقبولاً حتى من الذين لايأخذون بالصراع الطبقي . وهو قول موروث من التراث الماركسي له في تاريخ الماركسية جذور تاريخية ، يوم أن كانت دعوة " الطبقة " العاملة الى الالتقاء في حزب سياسي دعوة مقابلة ومضادة لدعوة أخرى ترى اقتصار كفاح العمال ضد الرأسماليين على النشاط النقابي . وكأية مقولة تقطع من جذورها تفقد دلالتها الأصيلة وتصبح مباحة الاستعمال للدلالة على مفاهيم مختلفة أو لا تكون لها دلالة على الاطلاق . والقول بأن كل حزب هو حزب طبقة لا دلالة له . ذلك لأن الحزب كقوة جماهيرية منظمة ملتقية على نظرية في التطور الاجتماعي تعمل على تنفيذها في الواقع لا يمكن ولم يحدث قط ان كان الانتماء اليها مقصوراً على الذين يجمعهم موقع واحد من علاقات الانتاج . لم يحدث قط في التاريخ ، ولا يمكن أن يحدث ، ان وجد حزب يقصر عضويته على من يكون عاملاً أو على من يكون رأسمالياً ، وعندما توجد مثل تلك المؤسسة تصبح " نقابة " تلتقي على مشكلات العمل المهني الذي ينتمي اليه اعضاؤها وهي مشكلات اجتماعية ولكنها ليست مشكلة تطور المجتمع كله . ولا يؤثر في هذا ان تعمل النقابات بالسياسة إذ انها ستكتشف من خلال محاولة حل مشكلات العمل التأثير المتبادل بينها وبين المشكلات الاجتماعية الأخرى . إنما الذي يميز هويتها النقابية هو تركيبها البشري . اقتصاره على اصحاب مهنة واحدة وهذا ما لا وجود له في الأحزاب السياسية ، حتى لو كانت أحزاباً بدأت تاريخها كنقابات (حزب العمال في انكلترا) . وإن كان قد يحدث العكس فتقوم الاحزاب السياسية بإنشاء

النقابات (الحزب الوطني في مصر) . كما لا يؤثر فيه ان تكون القاعدة العريضة من المنتمين الى الحزب يقومون بعمل واحد (عمال أو فلاحين أو رأسماليين مثلاً) وهو النموذج السائد في الأحزاب السياسية ، ولكنه لن يكون حزب طبقتهم ما دام الانتماء اليه مباحاً لكل من يلتزم نظريته بصرف النظر عن موقعه من علاقات الانتاج . ويبدو هذا واضحاً إذا لاحظنا أن قادة الاحزاب وكوادرها هي دائماً من المثقفين . والمثقفون ليسوا طبقة بل هم أفراد متميزون بثقافتهم بصرف النظر عن نوع العمل الذي يمارسونه . لهذا يقال أن كل حزب هو حزب " طبقة " لا من حيث تركيبه البشري ولكن من حيث نظريته (ايدلوجية) فلكل طبقة ايديولوجية والحزب الذي يلتقي على تلك الايديولوجية ويناضل من اجلها هو حزب طبقتها بصرف النظر عن تركيبه البشري . ويقدمون هذا تبريراً لكون التركيب البشري لأحزاب الطبقة العاملة ، أي للأحزاب التي تلتزم ايديولوجية الطبقة العاملة ، تنتمي اليه وتقوده عناصر من غير العاملين .

ويتوقف الرأي في كل هذا على الموقف من نظرية الطبقات والصراع الطبقي . وقد سبق ان عرضنا رأياً فيها (فقرة ٢٨) ففرقنا فيه بين المواقف على أساس موقف كل واحد من الحل الصحيح المحدد موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته . وهو حل واحد . وقلنا أن مواقف القوى من هذا الحل لا تستوي فالرجعيون يدافعون عن مصالحهم الخاصة ضد الحل التقدمي الصحيح ولكن التقدميين الملتقين على الحل التقدمي الصحيح لمشكلات التطور لا يناضلون من أجل مصالحهم الخاصة فقط بل يناضلون من أجل تقدم مجتمعهم كله بما فيه هم ، ولكن بما فيه كثيرون آخرون لا يشاركونهم مواقعهم المهنية وقد لا يشاركونهم الرأي أوالنضال . انهم طليعة الشعب كله في حركة تطويره ضد القوى الرجعية التي تقف عقبة في سبيل تطويره . وعندما ينتصرون لا ينتصرون لأنفسهم بل للشعب كله . والذي يحدث في مجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة في ظروف اجتماعية معينة أن يدور الصراع بين التقدميين من ناحية وبين القوى الرجعية حول أكثر المشكلات حدة فيبدو كما لو كان الذين تمسهم المشكلات مباشرة هم وحدهم أصحاب المصلحة في حلها التقدمي ، وان هذا الحل هو " ايديولوجيتهم " الخاصة (الطبقة) . ولكن الصراع لا يلبث أن يكشف العلاقة الموضوعية والتأثير المتبادل بين تلك المشكلات الحادة وباقي المشكلات الاجتماعية فيستقطب الصراع قوى اخرى فإذا بالفرز قائم على أساس الصراع بين الرجعيين والتقدميين . أي يكتشف الناس في المجتمع ان ما كان يبدو " ايديولوجية " قطاع مهني محدود قد كانت منذ البداية الايديولجية الصحيحة لتقدم المجتمع كله . وعندما يكون هذا متجسداً في قوى جماهيرية منظمة (احزاب) ينفضح زيف المقولة الاولى " ان كل حزب هو حزب

طبقة " لأن التقدميين جميعاً ، أياً كانت مواقعهم المهنية ، سيلتقون في الحزب التقدمي ويلتزمون نظريته معبرين بذلك عن كونه حزبهم وكونها نظريتهم بالرغم من اختلاف مهنهم . والاحزاب الاشتراكية في كل العالم نماذج نقية لهذا الذي نقول . حينئذ يصبح التمسك بالكلمة الكبيرة المركبة " ان كل حزب هو حزب طبقة " ليس الا تخريباً معوقاً للنضال التقدمي ، لأن تجسده " العيني " في الواقع هو تقسيم القوى الملتقية على نظرية واحدة في التطور الاجتماعي ، والملتزمة بتحقيقها في الواقع ، الى اقسام داخلية ، تمهيداً للزعم بان تلك النظرية هي نظرية قسم بعينه دون الآخرين ، وان النضال من اجل تحقيقها في الواقع الاجتماعي هو " بالدرجة الاولى " لمصلحة ذلك القسم ، وبالتالي يجب ان تكون له القيادة ، فلا يؤدي إلا إلى اضعاف وحدة النضال واختلاف تناقضات لا يمكن ان توجد بين الذين يلتقون على نظرية واحدة في مشكلات التطور الاجتماعي ويلتزمون بها . وقد تنشأ تناقضات في مرحلة تاريخية لاحقة ، ويؤدي هذا الى الاختلاف بعد الاتفاق ، فيبقى في الحزب من يبقى ويخرج من يخرج ، وقد ينشق الحزب ذاته الى حزبين او اكثر ، ولكن ما دام الحزب قائماً فهو حزب المنتمين اليه (من حيث تركيبه البشري) وهو إما حزب تقدمي فهو حزب الشعب كله (من حيث ايديولوجيته) وإما حزب رجعي فهو حزب أصحابه . وفي جميع الحالات لا يكون حزباً إذا كان مقصوراً على من يجمعهم موقف واحد من علاقات العمل (طبقة) ، وعندما يكون كذلك يكون " نقابة " ولو أسمى ذاته حزباً . وستكون النقابة دائماً أقل مقدرة من الحزب على حل المشكلات الاجتماعية ، بما فيها مشكلات المنتمين اليها ، فهي لا تغني عنه .

هذا هو الحزب .

وعندما تختلف " القوى الجماهيرية " المنظمة على هذا الوجه في نظرياتها التي تلتقي عليها وتلتزم بها وتحتكم اليها تتعدد الاحزاب في المجتمع الواحد . وبالتالي تتعدد قيادات حركة التطور الاجتماعي ، ويعوق هذا التعدد مقدرة كل منها على قيادة حركة التطور . هل معنى هذا ان الحزب الواحد " أفضل " من تعدد الأحزاب ؟ .

هذا سؤال متردد ولكنه سؤال سخيف . لأن الأحزاب لا تصطنع بل يفرزها الواقع الاجتماعي كما هو . ان كان الشعب مختلفاً في مشكلات التطور الاجتماعي وحلولها الى فريقين ، أو ثلاثة ، أو حتى مائة ، ولكل فريق نظرية متميزة يلتقي عليها ويلتزم بها ويحتكم اليها فهو حزبان او ثلاثة أو حتى مائة . ان هذا لن يدل إلا على ان الواقع الاجتماعي بالغ التخلف ، وقد

تكون تلك مأساة ، ولكن الخروج من المأساة لا يكون بإنكارها بل يكون بتغيرها طبقاً للقوانين التي تحكم حركة المجتمعات . هذا مع معرفتنا انه " ما دام الواقع الاجتماعي محدداً موضوعياً ... فإن الحل الصحيح لأية مشكلة محدد موضوعياً ... مؤدى هذا ان كل مشكلة اجتماعية لها حقيقة واحدة مهما اختلف فهم الناس لها وبصرف النظر عن مدى ادراك صاحبها لحقيقتها . وان أية مشكلة اجتماعية ليس لها إلا حل صحيح واحد في واقع اجتماعي معين في وقت معين " (فقرة ١٨) . معنى هذا انه مهما تعددت الاحزاب ونظرياتها فإنها اما ان تكون كلها خاطئة ، واما أن يكون من بينها حزب واحد تتفق نظريته مع الحل الصحيح للمشكلات الاجتماعية . ولا يمكن ان تكون جميعاً احزاباً صحيحة النظريات . لا تصح في أي مجتمع الا نظرية واحدة لتطويره وبالتالي لا ينجح في تطويره إلا حزب واحد . ولكن المسألة هي : أي الاحزاب ملتق على النظرية الصحيحة . لو وجهنا هذا السؤال الى حزب لقال أنا . وإذا لم يقل ذلك فإنه حزب المنافقين . إذ يستحيل على غير المنافقين أن يقولوا ان رأيهم صحيح وان الرأي المخالف صحيح أيضاً . كل حزب اذن لابد من أن يكون مقتنعاً ، بل مؤمناً ، بأن نظريته صحيحة ، وانها النظرية الصحيحة الوحيدة ، وان الاحزاب الأخرى لا تفعل شيئاً إلا حرمان المجتمع من الحلول الصحيحة التي تتضمنها نظريته وان يكون أحد أهدافه الاساسية تصفية الاحزاب الأخرى ليصبح هو الحزب الوحيد . كل حزب إذن هو من انصار الحزب الواحد . وكل حزب لا يكف عن محاولة الغاء وجود الاحزاب الأخرى ، وإنما تختلف الاساليب تبعاً لقوة كل حزب وللظروف الاجتماعية التي ينشط فيها ، فإما ان يقبل المباراة الديموقراطية بقصد الغاء وجود الاحزاب الأخرى عن طريق امتصاص الناس فيها ، واما بالعنف . وسنتحدث عن هذا فيما بعد (فقرة ٧٢) .

إنما الذي نريد ان نستطرد اليه هنا هو الدفاع عن الاحزاب والحزبية ضد مواقف " مثالية " قائمة في الوطن العربي على أساس التمجيد المطلق أو الادانة المطلقة . وهي مثالية لأنها تمجد أو تدين بدون اجابة عن ، أية أحزاب ؟ ومتى ؟ وأين ؟ ولماذا ؟ ... تلك الاسئلة التي تعلمنا من جدل الانسان ألا نفهم شيئاً أو نقيّمه أو نأخذ منه موقفاً الا بعد أن نجيب عليها .

فالغريب في الوطن العربي ، وكم في الوطن العربي من غرائب ، إن " المنظمات الجماهيرية " تملأ الأرض وتنشط نشاطاً جماعياً من أجل غايات تافهة أو حتى مشبوهة فلا يكاد أي حزب في الوطن العربي أن يبلغ في انضباطه التنظيمي وسعة انتشاره " المنظمة الماسونية " . ولا احد يتهم أو يدين العمل الجماعي المنظم وفي الوطن العربي آلاف من " المنظمات الجماهيرية " تنشط نشاطاً جماعياً في المجالات الرياضية ، والثقافية ، والشبابية ، والطلابية ، والنسائية . ولا أحد يتهم أو

يدين العمل الجماعي المنظم . هذا مع ان كل هذا النشاط الجماعي المنظم يؤثر بقوة في حركة التطور الاجتماعي سلبياً أو ايجابياً . فهو نشاط تتعدى آثاره مصالح النشطين فيه . وهو مقبول لأنه " الاسلوب العلمي " للقضاء على مرض الفردية وممارسة النشاط الاجتماعي . فإذا ما تجاوز العمل الجماعي المنظم تلك الغايات المحدودة ليقوم على غايات شاملة المجتمع كله (سياسية) تتصل بتطوره ونظام تطويره نفزع ونجزع ونتهمه بكل تهمة لأنه عندئذ " حزب " .

وتحت تأثير هذا الفزع يكاد الفكر العربي يقف مشلولاً من خوف الحديث عن مشكلة الاحزاب والحزبية . وقد بلغ الخوف حد خداع النفس . ففي الوطن العربي تمجيد انشائي دعائي " للنضال الجماهيري " لا يتضمن كلمة دفاع عن الحزبية . وفي الوطن العربي زحام من " المنظمات الجماهيرية " السياسية تخاف أن تقول انها احزاب فتسمي نفسها حركات أو جبهات أو منظمات .. الخ . ولا شك أن لهذا الخوف أسباباً تاريخية . اذ أن الحزبية في الوطن العربي قد اقترنت غالباً بالفشل . ان الاحزاب " سيئة السمعة " فلا يريد أحد أن يسيء الى " منظمته " فيسميها حزباً . ان تكن جبهة أفضل مع انه من بين كل الذين يسمون أنفسهم جبهة الآن (يونيو . حزيران . ١٩٧٠) لا توجد جبهة واحدة . ومع أن كلمة " حزب " هي الكلمة العربية الاصيلة التي تدل دلالة صحيحة على ما تدعيه لنفسها تلك المنظمات إن صدقت فيما تدعي . ومع أن " الاحزاب " تملأ العالم بدون أن تجد في اسمها سبباً للخوف أو للتشاؤم . ومع أن الذين أسموا أنفسهم حركات أو جبهات أو منظمات في الوطن العربي لم يكونوا أكثر توفيقاً من الاحزاب الفاشلة . إن دل كل هذا على شيء فعلى أن الفكر العربي لم يتجاوز بعد مرحلة طفولته فهو يخاف من الحقائق أو يتشاءم . والواقع أن كل جماعة منظمة تزعم انها ملتقية على غاية سياسية ملتزمة بتحقيقها وتعمل من اجل تحقيقها هي " حزب " أياً ما كان الاسم الذي تطلقه على نفسها ، ومهما كان عددها . ولما كان تطوير المجتمع المنظم في دولة يتم عن طريق صياغة العلاقات الاجتماعية فيه بقوانين عامة وملزمة تصدرها وتنفذها السلطة ، فإن غاية كل حزب أن يصل الى الحكم في الدولة ليستطيع ان يترجم غايته الاجتماعية عن طريق التشريع الى واقع اجتماعي ، مهما يكن نصيبه من الأمل في أن يصل الى الحكم . وليس في هذا ما يسيء الى أحد . نريد ان نقول ان محاولة الاحزاب تحقيق غاياتها الاجتماعية عن طريق تولي السلطة ليست تهمة فكرية أو سياسية أو اخلاقية . إنما التهمة الحقيقية هي " النفاق " الذي يزعم به أي " حزب " (ولو أنكر اسمه) انه منظم من اجل تحقيق غاية سياسية ولكنه " يعف " عن طلب الحكم لتحقيقها . انها الثعالب التي لم تدرك العنب فزعمت انه فاسد . وابعد ما يكون عن الامانة الفكرية أو السياسية أو الاخلاقية أن يتصدى الذين لا

يملكون إلا أفكارهم الخاصة التي لا يشاركهم فيها احد ، العاجزون – بالتالي – عن أن ينتظموا في حزب ، لإدانة الاحزاب والحزبية بحجة انها تسعى الى " الحكم " . أولئك هم " المستقلون " . المستقلون بذواتهم عن الشعب . الذين يعرضون انفسهم عرضاً دائماً ، تحت لافتات شهاداتهم " العالية " ، وفي سوق عدم الالتزام بغاية اجتماعية ، ليكونوا خدماً لأي حاكم يشتري كفاءاتهم " ، منفذين أية غاية تستهدفها اية حكومة . وينتقلون من سيد الى سيد ، ومن مبدأ إلى مبدأ ، طليقين من أي التزام فكري أو سياسي ، بعيداً عن " الاحزاب " التي كانت كفيلة بأن تلزمهم – أمام الشعب – موقفاً محدداً فكرياً وسياسياً فتعلمهم كيف تكون مسؤولية الحكم . وعندما يصلون الى مقاعد الحكم يدينون الاحزاب لأنها تسعى الى الحكم . وهي نكتة .

ان " السمعة السيئة " التي اقترنت بالأحزاب في التاريخ العربي الحديث لم يكن مرجعها الى انها كانت " احزاباً " بل كان مرجعها – قبل كل شيء – الى انها لم تكن " أحزاباً " . كانت تجمعات جماهيرية غير منظمة داخلياً حول قيادات غير ملتزمة فكرياً التقت في ملعب السياسة من اجل الاستيلاء على الحكم " لتوزيع " الغنائم أو لتؤجر نفسها رديفاً لمن يستزلي عليه في مقابل بعض ما يغنم . تردد الشعارات البراقة وتلوك الكلمات الكبيرة وتلفق الافكار وتتحدث عن الجماهير كثيراً بدون أن تعرف الجماهير من كل ما تقول ما الذي ستفعله على وجه التحديد فيما لو وصلت الى الحكم . كيف – على وجه التحديد – تترجم افكارها العامة الى قوانين محددة . وما هي ضمانات تنفيذ ما تقول . ان العمل والضمان منوطان بأشخاص القيادة الواعية ، الصلبة ، المخلصة ، المؤمنة ... الى آخر هذا الكلام الرخيص المباح لكل قادر على الكلام . وهي قيادات لم تخترها قواعدها بل هي التي اختارتهم . وهي قواعد لا تملك من أمرها إلا حق الطاعة . وهم جميعاً لا يملكون ما يحتمون اليه فيما بينهم إلا " الزعيم " الذي يحكم على كل منهم بقدر إخلاصه لشخصه العظيم . تلك هي التي أسماها أصحابها أحزاباً ، كما ينشئونها يحلونها ثم يعيدون انشاءها مرة أخرى . وتنتقل شعاراتها من النقيض الى النقيض اذا انقض واحد على واحد فتغيرت القيادة ، أو إذا وقعت قيادتها " العبقرية " على كتاب حديث ، أو اهتدت الى ممول مليء ، أو رضي عنها حاكم قوي ، أو واجهت " الفضيحة " التي تستحقها . فعّن لها – بعيداً بعيداً عن القواعد – أن تغير أفكارها أو اصدقاءها أو حلفاءها أو موقفها من النقيض الى النقيض ، وتخفي سوءتها بشعار أكبر . وتنشق القواعد وتتمزق كلما انشقت وتمزقت " الشلة " التي أسمت نفسها قيادة لأنهم جميعاً ليسوا إلا شلة كبيرة أو صغيرة . لا يهم المهم أنهم ليسوا حزباً . فهل من اجل تلك " البثور" المرضية التي انتشرت على جسم الأمة العربية الحي تدان الأحزاب والحزبية ؟ .

ثم أن الوطن العربي عرف في تاريخه الحديث أسوأ انواع الأحزاب لأنه عرف الأحزاب الليبرالية . وكل التهم التي تدان بها الحزبية : التضليل والمناورة والخداع وطلب الحكم بأي ثمن .. الخ . هي قواعد لعبة الأحزاب الليبرالية . إذ كيف يمكن أن يصل الحزب الليبرالي الحكم إلا عن طريق " المنافسة الحرة " التي هي قانون التطور " الطبيعي " الذي يقدسه الليبراليون ؟ .. وكيف يقوم حزب ليبرالي على مبدأ في حين أن مبدأه أن يربح سباق المنافسة الحرة الى " الحكم " الذي يمثل في سوق السياسة " الربح " الذي من اجله يتنافسون في سوق التجارة ؟ يكفي ان نتأمل الحزب الليبرالي لنعرف كيف أنه مؤسسة جماهيرية منظمة لتكذب حتى تربح . تكذب على نفسها وتكذب على الشعب لتربح الحكم . فالحزب الليبرالي يدخل لعبة السياسة " بقائمة " من الوعود يقدمها الى الشعب حلاً لمشكلاته الاجتماعية . ويطلب من الشعب أن يختاره لتولي السلطة حتى يستطيع ان يحقق ما وعد . ولكنه – من حيث هو ليبرالي – يكون مبدأه (نظريته) عدم تدخل السلطة في النشاط الفردي وترك كل واحد من الشعب يحل مشكلاته الخاصة كيفما يريد وبقدر ما يستطيع . و " البقاء للأصلح " . أي أن الحزب الليبرالي – بحكم نظريته – لا يملك إلا ان يعد الشعب بعدم التدخل في شؤونه الاجتماعية فيما لو وصل الى مقاعد الحكم . وهو إذ يعد بأكثر من عدم التدخل لا يفعل إلا أن يكذب . يكذب على نفسه لأنه يعد بما لا يتفق مع مبادئه . ويكذب على الشعب لأنه يعد بما ينوي الوفاء به . وعندما تتم اللعبة ويصل الى الحكم تكون الوعود الكاذبة قد أدت غايتها فانقضت فينساها الى ان يعد بشيء جديد في جولة جديدة . أما الحزب الليبرالي من الداخل فمؤسسة من أفراد غير ملتزمين إلا بالاحترام المتبادل لآرائهم الفردية . ان التزامهم بتحقيق غاية اجتماعية موضوعية يلتقون عليها ويحتكمون اليها مستحيل . لأن الحزب من حيث هو ليبرالي لا بد له من ان يحتكم ، أو يترك الحكم ، في أي خلاف بين أعضائه للقواعد الخالدة المستقرة في ضمائر هؤلاء الاعضاء بحكم القانون الطبيعي الذي يقود خطا الأفراد بدون أن يدروا . فإن تدخل الحزب لإلزام بعض أعضائه غاية اجتماعية يكون قد " مس " الحرية الفردية المقدسة واهدر حق المعارضة " المقدس " . ومن هنا لا يقوم الحزب الليبرالي ولا يبقى إلا بذلك القدر الذي يصل اليه " التلفيق " بين الآراء الفردية المختلفة داخله . وإلا ، أنشق ثم أنشق ثم انفرط ليعود افراداً ليبراليين حقاً . وهو لا ينشق عادة . بل ان الحزب الليبرالي من أكثر الأحزاب تماسكاً . ذلك لأن الخلاف العقائدي داخله غير محتمل بحكم المذهب الفردي الذي يقوم عليه . ولأن الانضمام الى الحزب والبقاء فيه لا يتضمن التزاماً بشيء – بعد دفع الاشتراك المالي – سوى الوصول بالحزب الى مقاعد الحكم . ولأن الخروج عليه ضياع لفرصة المشاركة في غنائمه . ولما كان الوصول الى الحكم هو الهدف الأول والأخير المطلوب لذاته ، وفي

هذا يتفق كل الليبراليون ، فإن الخروج على الأحزاب الليبرالية يبدأ بعد خروجه من الحكم ، ولكنه لا يلبث ان يعوض الخارجين أضعافاً من الذين يتزاحمون على عضويته أملاً في أن يصيبوا شيئاً من وراء عضويته وهو في الحكم (وظائف حكومية عادة) . ويسمح كل هذا الفراغ العقائدي بأن يعيش الحزب الليبرالي طويلاً كما يسمح بأن تتحول قيادته إلى " زعامة " فردية ، يعوضون استحالة الالتقاء الفكري بالالتقاء حول الزعيم ويقدمون " الزعيم " بديلاً عن النظرية . فيصبح الحزب الليبرالي – في الواقع – حزب القيادة فرداً كان أو جماعة من الأفراد . تلك هي الاحزاب الليبرالية . انها مؤسسات شكلية . ان تكن غير ذات مباديء اجتماعية فلأن مبادئها الليبرالية تلزمها بألا تكون ذات مباديء . ليس العيب اذن في الأحزاب والحزبية بل العيب في الليبرالية . فهل من أجل الأحزاب الليبرالية تدان الأحزاب والحزبية ؟ .

من الذي يستطيع أن يحول بين الناس وبين ان يتجمعوا في " أحزاب " ذات غايات اجتماعية تريد ان تحققها في المجتمع ؟ ... من الذي يدينها بانها أسلوب فاشل في الممارسة السياسية ؟ ... انه حزب آخر . انهم جماعة كبيرة او صغيرة منظمة ملتقية على غاية اجتماعية وملتزمة تحقيقها وتحتكم اليها فيما بينها عندما تختلف ، حتى لو كانت هذه الغاية هي الغاء الاحزاب . جماعة من الناس يرون الغاء الاحزاب لأن الحزبية اسلوب " فاشل " في الممارسة السياسية يجدون ان " أنجح " اسلوب يحقق غايتهم هو ان يلتقوا في حزب ، التناقض واضح . لأن نجاحهم ذاته يقدم دليلاً منهم أنفسهم على أن " الحزب " هو أفضل أداة لتحقيق الغايات الاجتماعية .

اذن ،

ففي أي مجتمع يختلف الناس حول مشكلات التطور الاجتماعي ، وهو واقع يكتشف ولكن لا يصطنع ، وعندما يكتشف لا يجدي تجاهله شيئاً ، ستتكون من الشعب جماعات ملتقية على رأي موحد في حل مشكلات محدودة او على رأي موحد في حل مشكلات التطور الاجتماعي عامة . وعندما نلتقي " تصبح قوى جماهيرية " مفرزة عن غيرها بما التقت عليه . وستنشط في تحقيق ما تريد لا يستطيع احد ان يمنعها ، وإنما تختلف وسائل نشاطها تبعاً للظروف التي تنشط فيها . والقوى الجماهيرية المنظمة من اجل حل مشكلات التطور الاجتماعي عامة ، طبقاً لنظرية تلتقي عليها وتلتزم بها وتحتكم اليها ، هي " الاحزاب " . وفي مواجهة السلبية الفردية بالنسبة الى العمل الجماعي تقوم الاحزاب بقيادة حركة الجدل الاجتماعي وتتوقف على مدى نشاطها تحقيق الحلول التي تراها لمشكلات التطور .

ومن هنا فإن قيمتها الاجتماعية تتوقف على مدى ما يتوافر في كل حزب من مقدرة على تحقيق الحلول الصحيحة لمشكلات التطور الاجتماعي كما هي محددة موضوعياً بواقع اجتماعي معين في مرحلة تاريخية معينة . وهي مقدرة تتوقف على أمرين : أولهما مدى صحة نظريته والثاني مدى ملاءمة تكوينه لاداء ما تلزمه به النظرية . الأول بمعنى ان يكون حزباً تقدمياً والثاني يعني أن يكون تكوينه متفقاً مع الوجود الموضوعي لمجتمعه .

٦٩ – ولكن ما هي التقدمية :

انه سؤال دقيق لأن فيه نواجه كثيراً من التعبيرات المتداولة في الفكر السياسي العربي مثل " التقدمية " و " اليسار " ...

ولنبدأ بالتقدمية . انها تبدو في الوطن العربي تعبيراً غامضاً . لأن عدد الزاعمين التقدمية أكثر بكثير من عدد الزاعمين القومية أو الديموقراطية أو حتى الاشتراكية . فلا يكاد واحد لا يعتبر نفسه تقدمياً لأن أحداً لا يقبل تهمة الرجعية . فما هي التقدمية ومن هم التقدميون في الوطن العربي ؟ ... من أجل مزيد من الوضوح سنتقدم في الاجابة خطوة خطوة .

تقوم " التقدمية " على قاعدة اولى هي أن المجتمعات تتطور خلال حركتها ، فهي كظاهرة متغيرة متحركة أبداً (فقرة ١٨) وعلى هذا لايكون للتقدمية أي معنى عند أصحاب شعار " لا جديد تحت الشمس " الذين يأخذون بفكرة الثبات والخلود الاجتماعي . وآية هذه الفكرة الجامدة المواقف السلبية أو محاولة ايقاف حركة التطور الاجتماعي زعماً بأنها افتعال غير لازم ، أو توهماً بأنه من الممكن ايقافها . هؤلاء لا يمكن – على أي وجه – ان يكونوا تقدميين مهما رفعوا من شعارات ومهما اتخذوا من مواقف انتهازية .

هذه خطوة اولى .

ثم في نطاق الوعي بحتمية التطور لا يكون للتقدمية معنى إلا على أساس النظريات القائلة بان المجتمعات تتطور خلال حركتها من الماضي الى المستقبل تطوراً جدلياً أي عن طريق النمو والاضافة (فقرة ١٨) . وبهذا تفقد " التقدمية " أي معنى عند مدرسة التاريخ " يعيد نفسه " التي تسلم بالحركة والتغير ولكنها تنكر أن التطور ذو اتجاه يتقدم دائماً ولا يعود الى الوراء أبداً . عند الذين يشاركون في الحركة الاجتماعية ويسعون الى التغيير لأنهم يؤمنون بحتمية التغير ولكنهم يستهدفون من حركتهم اعادة الماضي كما كان . ذلك لأن حركة بدون اتجاه تتميز

بدايته عن غايته لا يمكن أن نقيس عليها تقدم أو تراجع الذين يتحركون فيها . ومن أمثلة هؤلاء في الوطن العربي الذين يفتشون في التراث عن نموذج للحياة يريدون تكراره في غير تاريخه .

وهذه خطوة ثانية .

ثم في نطاق حتمية التطور الاجتماعي خلال النمو والاضافة في حركة تتجه من الماضي الى المستقبل يتحدد مفهوم التقدمية تبعاً لكل فترة زمنية . أي لا يكون للتقدمية معنى إلا إذا نسبت الى مرحلة تاريخية معينة من التطور الاجتماعي (فقرة ١٨) . أو بصيغة أخرى وربما أدق : ليس للتقدمية مفهوم مطلق يصلح مقياساً للحركة في كل زمان . انها عندئذ تتحول الى فكرة ثابتة . وبهذا تفقد التقدمية أي معنى عند المثاليين الذين يشاركون في الحركة الاجتماعية ويطلبون التغيير ويرفضون العودة الى الماضي لأنهم يؤمنون بحتمية التطور واتجاهه التقدمي ولكنهم يستهدفون من حركتهم تحقيق مستقبل يتجاوز المرحلة التاريخية التي يتحركون فيها . ومن أمثلة هؤلاء في الوطن العربي الذين يدعون الى " الشيوعية " أو إلى نماذج الحياة الأوروبية .

وهذه خطوة ثالثة .

ثم في نطاق حتمية التطور في مرحلة تاريخية معينة يتحدد مفهوم التقدمية تبعاً لكل واقع اجتماعي معين (فقرة ١٨) . أي لايكون للتقدمية معنى إلا إذا نسبت الى مجتمع معين . أو بصيغة أخرى وربما ادق : ليس للتقدمية مفهوم مجرد يصلح مقياساً للحركة في كل مكان . انها عندئذ تتحول الى فكرة غير ذات مضمون . وبهذا تفقد التقدمية أي معنى عند الطوباويين الذين يشاركون في الحركة الاجتماعية ويطلبون التغيير ويرفضون العودة الى الماضي ويلتزمون مرحلتهم التاريخية ولكنهم يستهدفون من حركتهم تحقيق غايات مستعارة من غير المجتمعات التي يتحركون فيها أو ليست حلاً للمشكلات التي تطرحها ظروف مجتمعاتهم . ومن أمثلة هؤلاء في الوطن العربي كل " اللا قوميين " الذين يتجاهلون وجود الأمة العربية فيقيمون دعوتهم على أسس مجتمعات بديلة تتجاوزها (الاممية والاسلامية والافريقية ...) أو تقصر دونها (الاقليمية والشعوبية والطائفية ..) .

وهذه خطوة رابعة .

إذا صح – وهو عندنا صحيح – فمؤداه انه لا يمكن أن يكون " للتقدمية " في أي مجتمع معين في زمن معين إلا مفهوم موضوعي واحد بحكم أن الحل الصحيح لمشكلات التطور في مجتمع

معين في وقت معين محددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته (فقرة ١٨) . والتزام هذا الحل هو المقياس الموضوعي للتقدمية . فإذا اختلف الناس في مجتمع محدد في زمن محدد حول الموقف التقدمي فلا بد ان يكون هذا راجعاً الى اختلافهم في مدى صحة المعرفة بحقيقة المشكلات التي تطرحها ظروفهم او صحة الحلول التي يتصورونها لتلك المشكلات . ولكن هذا الاختلاف في " المعرفة " الذي يؤدي الى تعدد المواقف التي تدعي القومية لا يعني ان الحقيقة الموضوعية معدومة أو غير قابلة للمعرفة وبالتالي لا يعني أن التقدمية موقف " ذاتي " وليس موضوعياً .. بل قد يعني اننا في حاجة الى مزيد من المعرفة العلمية بظروفنا والحوار الديموقراطي حتى نكتشف معاً حقيقة المشكلات التي نواجهها والحلول الصحيحة لها ، أي حتى نكتشف معاً المقياس الموضوعي للتقدمية.

فالتقدمية موقف من الواقع في مجتمع معين يستهدف تطويره عن طريق حل المشكلات التي تطرحها ظروفه في مرحلة تاريخية معينة . والقوى التقدمية هي الجماهير التي تلتزم وتناضل من اجل حل تلك المشكلات . وعندما تختلف على الحلول فيدعي كل فريق انه تقدمي فتتعدد القوى التي تزعم التقدمية ، لا يعني هذا الزعم انها جميعاً قوى تقدمية . إذ لا يمكن بحكم وحدة الواقع الاجتماعي إلا أن يكون فريق واحد هو التقدمي أو لا يكون ثمة تقدميون على الاطلاق . وطبيعي ان كل فريق سيحتكم في ذلك الى نظريته كما نفعل نحن . وهذا مفهوم تماماً . إنما غير المفهوم أن يتبادل المختلفون في فهم مشكلات التطور وحلولها ، أن يتبادلوا الاعتراف بالتقدمية فيشيعوا بذلك وهم " تعدد " القوى التقدمية المختلفة في غاياتها . وقد كان هذا الوهم سبباً في البلبلة التي أثارتها – وتثيرها – في الوطن العربي الدعوة الى وحدة القوى التقدمية . فبينما كان القوميون التقدميون يفهمون هذه الدعوة على أنها موجهة الى القوى القومية التقدمية المزعة في تنظيمات عدة تستهدف غاية واحدة وترفع شعاراً واحداً : الحرية والوحدة والاشتراكية ، بقصد التقائها في تنظيم واحد يجسد التقاءها على غاية واحدة : دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ، كان البعض يفهمها على انها دعوة موجهة الى القوى التي تناهض الاستعمار والاستبداد ولو رفضت الوحدة الاشتراكية . أو القوى التي تناهض التجزئة وتستهدف الوحدة ولو رفضت الاشتراكية والديموقراطية . أو القوى التي تناهض الاستغلال وتستهدف الوحدة ولو رفضت الديموقراطية . وكثيرون في الوطن العربي يعتقدون انهم تقدميون لمجرد انهم تحرريون او لمجرد انهم وحدويون او لمجرد انهم اشتراكيون ويشاركون في الحديث عن التقدمية ووحدة القوى التقدمية وهم يعنون وحدة القوى التحررية ، أو وحدة القوى الوحدوية ، او

وحدة القوى الاشتراكية ، فلا يفعلون بهذا الحديث شيئاً سوى اشاعة الاضطراب في مفهوم التقدمية . ذلك لأنهم ينسون او يتناسون او يجهلون ان التقدمية ليست موقفاً من احدى المشكلات التي يطرحها واقع اجتماعي معين ، بل هي موقف من تطور ذلك الواقع الاجتماعي المعين عن طريق حل المشكلات التي يطرحها حلاً صحيحاً .

ونحن نعرف ان الحل الصحيح المحدد موضوعياً بالواقع العربي لمشكلات تطور امتنا هو دولة الوحدة الديموقراطية . وعليه فالقوى التقدمية في الوطن العربي في هذا النصف الثاني من القرن العشرين هو القوى التي تناضل من اجل إقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . ولا يوجد خارجها أي تقدمي واحد .

ثم وقفة قصيرة لنرى عبث اليمين واليسار .

نحن لا ننكر اننا منذ قرون ونحن نتلقى من الفكر الأوروبي أكثر مما نعطيه وإن كنا قد أعطيناه قروناً لم يكن يملك فيها شيئاً ليعطيه . وعلى هذا فإننا نعتقد اننا ننتحر اختناقاً فكرياً لو أغلقنا عقولنا دون التراث الفكري الأوروبي أو الانساني . بل اننا نعتقد أن من مصلحتنا نحن ان نسعى الى هذا الفكر ونبذل الجهد الحاد في دراسته واستيعابه . ونزيد فنعتقد بأننا لا نضر إلا أنفسنا لو أقمنا مصفاة تعزل عنا بعض الفكر الانساني وان علينا ان نلتقي به كما هو بدون خوف أو تعصب . من هنا ليس ثمة فائدة في اثارة معارك فكرية حول كثير من التعبيرات التي تلقيناها من الفكر الأوروبي واخذت اماكنها في لغاتنا الثقافية بالرغم من معرفتنا ان تلك تعبيرات فاسدة الدلالة ، يقيناً منا باننا عندما نسترد كامل أصالتنا الفكرية سنكون قادرين – بدون معارك – على فرز ما نتلقى طبقاً لمقياس أصيل .

ومن بين تلك التعبيرات الدارجة الفاسدة معاً تعبير اليمين واليسار في الفكر او في السياسة . والأصل التاريخي لهذا التعبير معروف . فقد وقفت " الطائفة الثالثة " على يسار مقعد رئيس الجمعية الوطنية الفرنسية تعبيراً عن موقفها المعارض للملكية قبيل الثورة الفرنسية . وأصبح تقليداً غالباً أن يجلس ممثلو المعارضة في مقاعد اليسار من قاعات " البرلمانات " معبرين بمواقعهم المكانية عن مواقفهم السياسية من الحكومة القائمة . فإن تغيرت الحكومة بدّلوا مقاعدهم فأصبح اليسار يميناً واصبح اليمين يساراً بدون ان يبدل أحد أفكاره . وهكذا كان أقصى ما يدل عليه الموقف اليساري هو الرغبة في التغيير . تغيير الحكومة . ثم انتقل التعبير للدلالة على التغيير الاقتصادي والاجتماعي . ولما كانت النظم الاجتماعية أكثر ثباتاً وأطول عمراً فإن

الموقف اليساري من النظم القائمة لم يعد يرتبط بتغير الحكومات مع بقاء النظام الاجتماعي بدون تغيير . وقد كان النظام الرأسمالي هو السائد في أوروبا فأصبح اليسار يطلق على التيار الاشتراكي الذي بدأ في النصف الأول من القرن التاسع عشر ولا يزال يطلق عليه حتى الآن أينما كان النظام الرأسمالي هو النظام السائد . ومع التسليم بأن الاشتراكية أكثر تقدمية من الرأسمالية أصبح الموقف الاشتراكي هو التعبير عن الموقف التقدمي ، وهو اليسار في ذات الوقت من حيث هو يسعى الى تغيير النظام الرأسمالي القائم . وكان كل هذا قابلاً للفهم في ظل المجتمعات الأوروبية المتحررة الموحدة الصناعية التي لا تواجه من المشكلات الاساسية سوى مشكلة توزيع الرخاء المتاح .

ومع أن كل هذه قضايا فاسدة لأن اليسار واليمين لا بد ان ينسبا الى اتجاه ثابت فهذا على يساره وذلك على يمينه كما كانت مواقع المعارضة تنسب الى منصة رئاسة المجالس إلا أنه لم يكن ثمة ضرر في استعمالها على دلالتها الدارجة . فالاشتراكيون يسار تقدمي والرأسماليون يمين رجعي . ولكن العبث اللفظي لم يلبث أن اصبح غطاء للعبث السياسي عندما انقطعت صلة اليسار بالتقدمية . وقد انقطعت تلك الصلة في موضعين : الموضع الأول عندما اصبح اليسار بالنسبة لمشكلة محدودة هو اليسار بالنسبة للواقع الاجتماعي ككل . فاليسار الفرنسي مثلاً ظل يساراً حتى وهو يشن علينا في مصر والجزائر حرباً استعمارية . واليسار الشيوعي ظل يساراً حتى وهو يناهض الوحدة . وفي عدد خاص من مجلة " الازمنة الحديثة " جمع سارتر كلاماً كثيراً ممن قيل أنهم يمثلون اليسار العربي واليسار الاسرائيلي ، فأصبح بعض الاسرائيليين يساراً على الأرض التي اغتصبوها أو شردوا أهلها . الموضع الثاني : عندما أصبح اليسار لا يحدد موقف القوى من الواقع الاجتماعي ولكن يحدد مواقفها فيما بينها . فتعدد اليسار وتعدد اليمين واصبح لكل يسار يمين ويسار ، ولكن يمين ويسار ويمين .. الخ . وقد قرأنا في هذا قولاً عجباً . ففي رسالة دكتوراه قدمت اخيراً الى جامعة باريس عن الحركة السياسية في الوطن العربي ما يفيد ان الشيوعيين الموالين للخط الصيني هم يسار الشيوعيين العرب ، الذين هم يسار الاشتراكيين العرب ، الذين هم يسار الوحدويين العرب ، الذين هم يسار العرب القوميين الذين هم يسار الحركة العربية الحديثة التي تقع على اليسار من الحركة التحررية في العالم الثالث ... وطبيعي ان يكون الفوضويون على يسار الشيوعيين العرب وان تقف بعض النظم العربية في اقصى اليمين كل هذا في رسالة علمية . ولكن انصافاً للسيدة العربية النابهة التي قدمتها نقول انها كانت تنقل فيها ما يدعيه كل امرىء لنفسه في الوطن العربي والمسألة ان كل من أراد يستطيع

ان يدعي لنفسه اليسارية ما دام يجد – ولا بد له من ان يجد – من يقف على يمينه . وعندما تصبح اليسارية على هذا الوجه مقطوع الصلة بالمشكلات الموضوعية المباح لكل من يدعيه تفقد اليسارية أي دلالة خاصة ويصبح استعمالها عبثاً . والعبث باليسار ليس ظاهرة عربية ، فمن قبل خمسين عاماً تقدمت الى انتخابات الجمعية التأسيسية في بتروغراد (لييننجراد) – التي تمت في ظل ثورة اكتوبر ١٩١٧ – إحدى عشر منظمة سياسية تدعي كلها اليسار بالاضافة الى البلاشفة أنفسهم الذين لم يلبثوا حتى تكوّن منهم جناح يساري . وقد صفت ثورة اكتوبر كل ذلك العبث باسم اليسار .

وعلى أي حال ما كان هذا العبث باليسار يستحق الحديث عنه لولا انه يتضمن عبثاً بمفهوم التقدمية في الوطن العربي للعلاقة التاريخية بين تعبير اليسارية وتعبير التقدمية . ومن هنا قد أصبح لزاماً أن ندافع عن حق الجماهير في ان تعرف ماذا يعنيه المتحدثون عن اليسارية وهم يعنون بها التقدمية . ولسنا نريد من هذا الدفاع أن نبتكر لليسارية مفهوماً جديداً في الوطن العربي . ولكن نقول انه ما دامت اليسارية بدلالتها التاريخية الدارجة تعني التقدمية ، فإنه لايوجد يساري تقدمي في الوطن العربي إلا الذين يناضلون من أجل إقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . على يمينهم تقف الرجعية وعلى يسارهم يقف " اليسار الطفولي " .

٧٠ – الحزب القومي :

" ان دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية هي الحل الصحيح المحدد موضوعياً بالواقع العربي ذاته لمشكلات التطور في الأمة العربية " . ومن اجل أن تقوم دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية يجب :

" استرداد " الأرض العربية المغتصبة .

" تحرير " الأمة العربية من الاستعمار

" الغاء " التجزئة الاقليمية

" تصفية " الاقطاع والرأسمالية

" فرض " سيطرة الشعب على وسائل الانتاج .

" ... ... الخ الخ .

هكذا نقول . هكذا يقول ويردد كثيرون من ابناء الأمة العربية . فنوجب على الواقع العربي " فعلاً " أو أكثر " كأسلوب " لحل مشكلات التطور في الأمة العربية . كاسلوب لاقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . ثم ننسى انها افعال ولا بد لكل فعل من فاعل . استرداد من يسترد فمن الذي يسترد ؟ .. تحرير من يحرر فمن الذي يحرر ؟ ... الغاء من يلغي فمن الذي يلغي ؟ ... الخ . إن كانت الاجابة : الشعب العربي . فان الشعب العربي مائة مليون تقريباً . كثير منهم من لا يرى رأينا في أن دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية هي الحل الصحيح لمشكلات التطور في الوطن العربي . بل كثير منهم يرون ان ذلك هو أكثر الحلول خطأ . فيتمنون او يريدون أو يعملون فعلاً على منع قيام دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . وكما نقول انهم جهلة أو مخربون أوعملاء . يقولون عنا الشيء ذاته وأكثر . وبينما نرفع شعار الحرية والوحدة والاشتراكية " ، اعلاناً لغاياتنا يرفعون شعاراتهم المضادة اعلاناً لغاياتهم . هذا بالاضافة الى ما عرفناه من قبل : " ليس الاستعمار والتجزئة والاستغلال هي المشكلات الوحيدة التي يعانيها الشعب العربي فعلاً . وليست الحرية والوحدة والاشتراكية هي الغايات الوحيدة التي يريدها الشعب العربي حقاً . بل اننا نستطيع ان نقول ان كثيرين من ابناء الأمة العربية تستغرقهم مشكلات الحفاظ على الحياة ، مجرد الحفاظ على الحياة ، من مخاطر الجوع والمرض والعري والتشرد فلا يجدون في رؤوسهم مكاناً يستقبلون فيه الحديث عن مشكلات الاستعمار والتجزئة والاستغلال . ولا يجدون في اوقاتهم متسعاً للتفكير في الحرية والوحدة والاشتراكية . وكثيرون من ابناء الأمة العربية ، ملايين ، عشرات الملايين ، يعرفون مشكلات الاستعمار والتجزئة والاستغلال ويريدون الحرية والوحدة والاشتراكية ولكن مشكلات الحياة اليومية تستنفد طاقاتهم فلا يجدون فائضاً منها يبذلون في سبيل الحرية والوحدة والاشتراكية " (فقرة ٣٧) .

الشعب العربي اذن ليس موحد المعرفة بمشكلات التطور العربي وليس موحد الرأي على دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . فهو منقسم الى " قوى جماهيرية " مفرزة في مواقفها من دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . والذين يناهضون هذه الغاية هم من الشعب العربي مثل الذين يريدون تحقيقها تماماً حتى لو أنكروا الانتماء اليه ، وجماهير كثيرة من الشعب العربي لا تناهض ولا تريد لأنها غير قادرة بحكم ظروفها الاجتماعية على أن تناهض أو تريد . ان الحديث عن الشعب العربي كما لو كان قوة واحدة ملتقية على دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ملتزمة بتحقيقها هروب فاشل من التعامل مع الواقع الاجتماعي كما هو ، فمن الذي يسترد ،

ويحرر ، ويلغي ؟ ... الخ من الذي يقيم دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية في الوطن العربي؟.

ان كانت الاجابة : نحن . فمن نحن ؟ ...

ان الاجابة على : من نحن ؟ ... ليست ألف باء نظرية الاسلوب . بل هي الالف التي تسبق الباء . وهي حقيقة بسيطة تائهة في صخب الحديث عن النضال من أجل دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . يقولون نحن القوميون التقدميون ، او القوميون الاشتراكيون ... وهي كلمات كبيرة تدل على واقع غير منكور هو ان في الوطن العربي مئات الألوف من " الأفراد " يتمنى كل منهم او يريد أو حتى يعمل من أجل دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . ومع اغتباطنا الشديد بعددهم الكثيف ، واحترامنا العظيم لمشاعرهم القومية ، وتقديرنا الكبير لما يبذل كل منهم من جهد في سبيل خدمة الغاية التقدمية لأمته العربية ، نقول : انهم لا شيء ما داموا افراداً . ان الفردية ليست فقط موقفاً مناقضاً لأفكار صاحبه ان كان صاحبه قومياً حقاً (فقرة ٣٢) بل هي اسلوب فاشل في حل مشكلات التطور الاجتماعي سواء كان صاحبه قومياً أو مناهضاً للقومية . يستويان بالفردية فشلاً . ان " نحن " ليست هي وهو وانت وانا متفرقين ، ولكنها التعبير على وحدة المتعددين . ومن هنا تكون مفرغة من أية دلالة ، تكون مجرد لفظ غير ذي مضمون ، اذا لم تكن دالة على " قوة جماهيرية " ملتقية على هدف الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ملتزمة بتحقيقها تعمل معاً لاقامتها في الوطن العربي ، ننتمي اليها فنقول " نحن " وتكون للكلمة عندئذ دلالة ومضمون . وهو ما يعني ان العلاقة بين دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية كغاية وبين القوميين التقدميين كبشر ، لا تقوم بمجرد تمنيها أو إرادتها او حتى العمل من اجلها ، بل تقوم عندما يتحول القوميون التقدميون في الوطن العربي الى " حزب " ملتق عليها كحل صحيح لمشكلات التطور في الوطن العربي ، ملتزم بتحقيقها كغاية ، مناضل من اجلها الى ان تقوم .

ألا يفعلون ؟

أليس الوطن العربي مليئاً " بقوى جماهيرية " تسمي نفسها أحزاباً أو حركات او منظمات ... لا يهم اسمها ، ملتقية كل منها على هدف دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ، معلنة غايتها ، رافعة شعارها ، ملتزمة بتحقيقها ، تناضل من اجل ان تقوم ؟ ... بلى . وما كان يمكن ان يكون الأمر غير ذلك . ما كان يمكن ان تكون أعرض الجماهير العربية الواعية مدركة بمشكلات الاستعمار والتجزئة والاستغلال وان حلها الصحيح هو دولة الوحدة الديموقراطية

الاشتراكية بدون ان تتحول الى " قوى جماهيرية " ملتقية في احزاب وحركات ومنظمات ... الخ تنشط فعلاً من اجل ان تقوم في الوطن العربي دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . هذا لو كانت قد اختلطت بها " قوى جماهيرية " منظمة تحمل شعاراتها وتعمل على هزيمة غايتها . ولكن المشكلة هي انها لا تتقدم نحو غايتها . فلماذا ؟ .

لأنها وقد حققت اول قاعدة من نظرية الاسلوب عندما التقت أحزاباً لم تلتزم القاعدة الثانية . تجاوزت الألف ووقفت دون الباء . والقاعدة الثانية هي : " مناسبة الاداة للغاية " . وهي بدهية يعرفها الفلاحون الذين لا يحرثون الأرض بأصابعهم بل بالمحاريث ، والحدادون الذين لا يحركون الجمرات بأيديهم بل بأدوات لا تحترق ... ومع ذلك فإن " القوى الجماهيرية " المنظمة في الوطن العربي المناضلة من اجل إقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية تريد ان تبلغ غايتها اتكالاً على مجرد انها " تريد ان تبلغها " فلا تفطن الى القصور في ذاتها عن بلوغ تلك الغاية . لا تفطن الى بدهيات نظرية الاسلوب ولا تلتزمها . ولو فعلت لعرفت ان الحزب ليس غاية مطلوبة لذاتها بل هو اداة مطلوبة لتحقيق غاية ، وانه لا بد من ان يكون مناسباً لغايته حتى يستطيع ان يحققها ، وان دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية لا يستطيع أن يحققها إلا حزب قومي ديموقراطي اشتراكي .

ولقد عرفنا عند حديثنا عن " المؤسسات الاقليمية " (فقرة ٣٠) بعض خصائص التنظيم القومي فخلصنا إلى ان " تجسيد المصير القومي في التزام عقائدي بتحقيق دولة الوحدة لازم لتكون المؤسسة الحزبية تنظيماً قومياً ، ولكنه لا يكفي للتمييز بينها وبين المؤسسات الحزبية الاقليمية التي تدعيه . وتجسيد وحدة الشعب العربي في التنظيم على مستوى الوطن العربي كله لازم لتكون المؤسسة الحزبية تنظيماً قومياً ، ولكنه لا يكفي للتمييز بينها وبين المؤسسات الحزبية الاقليمية التي قد تحاوله . ماذا بقي ؟ - بقي تجسيد الوجود القومي ذاته . تجسيد الأمة العربية في الحقيقة الداخلية للحزب ذاته . فإن كان الحزب هو الأمة العربية " مبلورة " فهو حزب قومي وإن لم تمتد قواعده إلى اكثر من اقليم . وإن كان الحزب هو الدولة الاقليمية " مصغرة " فهو حزب اقليمي وان امتدت قواعده الى كل الاقاليم . ونعرف هذا عادة من تركيبه الداخلي ، فحيث تمتد الفروع ، وتشكل القيادات ، متبعة في هذا التمثيل على طريقة " الجامعة العربية " تقوم شبهة قوية على اننا في مواجهة جماعات اقليمية ملتقية في مؤسسة مشتركة ذات شكل قومي . نقول شبهة قوية ، ولا نجزم بالاقليمية ، لأنه من الممكن ان يحتج بان ذلك مبرر بضرورات " عملية " وان الشكل هو الاقليمي اما المضمون فلا يزال قومياً . وهو احتجاج إن صح يكون مقبولاً . لأن العبرة

ليست بالشكل ولكن بالمضمون . ونكون في حاجة – حتى نجزم – الى معرفة العلاقة التي تحكم هذاالتركيب الداخلي . علاقة الحزب (الأمة العربية مبلورة) ممثلاً في قيادته القومية بأحد فروعه (الاقليمية مصغرة) ممثلاً في قيادته الفرعية . فإن كان الحزب هو القائد فذاك الحزب القومي ينشط في الاقاليم من خلال فروعه وإن كان الفرع هو القائد فذاك الحزب الاقليمي ينشط خارج الاقليم تحت غطاء قومي .. الخ " .

ومنذ ذلك الحديث عرفنا أن القومية ديموقراطية (فقرة ٥٢) اشتراكية (فقرة ٦٢) . وان الحل الصحيح للمشكلات القومية في هذا النصف الثاني من القرن العشرين هو دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية (فقرة ٦٥) . فيكمل هذا معرفتنا بخصائص التنظيم القومي . فهو قوة جماهيرية منظمة ومفرزة على اساس التقائها على نظرية في حل مشكلات التطور الاجتماعي للأمة العربية (بدون اعتداد بالانتماء السياسي الى الدول العربية) تحدد لها دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية غاية تلتزم بها في الممارسة في أي مكان من الوطن العربي (بدون اعتداد بالتجزئة وتحتكم اليها عند الاختلاف ديموقراطياً (بدون اعتداد بالمواقف الفردية) .

ما اسمه ؟ .. لا يهم . حتى لو لم يسم حزباً واسمي الحركة العربية الواحدة .

غير ان اصدق الاسماء دلالة على طبيعته سيكون " الطليعة العربية " انه اسم يصف ماهيته . فهو طليعة من حيث هو جزء غير منفصل عن الشعب العربي يشق امامه الطريق الى التقدم . وهو طليعته على الطريق الى الحرية فهو طليعة تحريره . وهو طليعته على الطريق الى الوحدة فهو طليعة وحدوية . وهو طليعته على الطريق الى الاشتراكية فهو طليعة اشتراكية . وقد كسب هذه الجوانب المتعددة من مواقعه ، العربي متعدد المشكلات ، ولكنه طليعة واحدة ، فيكفي للدلالة على وحدته في مواجهة واقعه بان يكون طليعة عربية .

قياساً على هذا نستطيع أن نقول واثقين انه لا يوجد في الوطن العربي الان (يونيو – حزيران – ١٩٧٠) حزب قومي تحت أي اسم . نقوله استناداً الى نظريتنا . وهل يستطيع احد ان يحتكم إلا إلى نظريته ؟ ان الموجود هي منظمات " اقليمية " ولو كانت ملتقية على الالتزام بإقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . واسوأ ما في الأمر أنها لا تعي انها " اقليمية " وتاخذ من غايتها القومية المعلنة دليلاً على انها " مؤسسات حزبية قومية " تأخذ من المستقبل الذي لم تحققه دليلاً على واقعها المتحقق . وتنسى انه كما ان كل مشكلة في الوطن هي مشكلة قومية فإن كل من يتصدى لحل أية مشكلة اجتماعية يستطيع ان يحتج بوحدة المشكلات الاجتماعية ،

وبوحدة المصير القومي ، فيقول انه قومي من حيث هو يبني جسراً في إحدى قرى الوطن العربي . ولا يستطيع أي قومي إلا ان يقبل حجته . وتتجاهل انها إذ تحدد غايتها القومية المعلنة بانها : دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ، تكون ملتزمة قبل ان تلغي الاقليمية خارجها بان تلغي الاقليمية داخلها ، وقبل ان تؤسس الدولة الديموقراطية ان تكون هي ديموقراطية ، وقبل ان تبني نظاماً اشتراكياً ان تكون هي اشتراكية . تنسى انها إذ تعد الشعب العربي بمستقبل معين تقوم هي تجسيداً عينياً للمستقبل الذي تعد به ، وإذا لم تجسده ناقض واقعها ما تعد به فلا يصدقها احد ولا تستطيع هي ان تصدق فيما وعدت .

ان على هذه المنظمات والحركات والاحزاب .. القائمة في الوطن العربي تعلن عن غايتها دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ولا تتوافر لها واحدة او اكثر من خصائص الحزب القومي ، إما لأنها لاتملك نظرية تبرر غايتها فهي تتبع أفكار قادتها الذين قد لايكون ثمة شك في مقدرتهم الفكرية ، واما لأنها غير ديموقراطية فيتحكم فيها قادتها الذين قد لا يكون ثمة شك في مقدرتهم النضالية ، واما لأنها مفرزة اقليمياً بحكم ظروف نشأتها التاريخية التي قد لا يكون ثمة شك في الرغبة في التحرر منها ... أو لأي سبب آخر ولو كان تخريبها من داخلها أو قهراً من خارجها ... ، على هذه المنظمات والحركات والاحزاب ان تعرف وتعترف بأنها اقليمية التكوين بالرغم من غاياتها القومية ، وان تتحرر من عقدة الذنب وهي تجد نفسها غير قادرة على الوفاء بمتطلبات غايتها . انها إذ تتحرر من هذا الشعور المدمر تكف – كما نأمل – عن محاولاتها العقيمة في الدفاع عن وجودها وحبس الشباب العربي فيها عن الالتقاء في حزب قومي . أو عن محاولاتها الساذجة لفرض وجودها على هذا الحزب للتدليل على براءتها من تهمة الاقليمية . أو إعادة محاولاتها الفاشلة لتحقيق غايتها المعلنة : دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية .

انها إن كانت صادقة في غايتها المعلنة فيكفيها انها قد حاولت ونجحت في ان يبقى شعار المستقبل العربي التقدمي مرفوعاً و سيداً على كل شعار مضاد ولو بدون تحقق ، وان تبقى القومية التقدمية متجمعة ولو بدون وحدة ، وان تنتصر الحركة العربية في معارك كثيرة ولو كانت قد انهزمت كثيراً . ان كل هذا لم يتحقق تلقائياً بدون جماهير قومية تقدمية منظمة ناضلت فعلاً من اجل تحقيقه . وان كانت قد فشلت في تحقيق دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية فليس من اللازم أن يكون مرجع هذا الفشل الى تقصير في استخدام قواها المتاحة بل لعل مرجعه الى ان قواها المتاحة قاصرة بطبيعتها على ان توفي متطلبات الغاية العظيمة . واهم اوجه قصورها انها ليست " مؤسسات " قومية ولو كان الذين التقوا فيها قوميين التزموا بتحقيق

غاية قومية . فهي تنطوي في ذاتها على التناقض العميق بين ارادة اعضائها وواقع تكوينها . وكل مؤسسة منها تجاهلت مشكلة التكوين الكامنة في ذاتها ، وحاولت أن تحقق غايتها بواقعها التنظيمي ، مزقها التناقض فيها . فلا حققت غايتها ولا احتفلت بوحدتها . وكان الشباب القومي التقدمي ، القواعد البريئة ، هم الضحايا في كل مرة . فلا يحاولن احد أن يكرر اخطاء من سبقه فيزعم انه اكثر مقدرة على ان يتحدى الحقائق الموضوعية . وليكف الذين لم يخطئوا بعد عن محاولة الخطأ . فغن كفوا عن المحاولة والخطأ واعترفوا بان مؤسساتهم اقليمية فإنهم يقدمون الدليل على انهم قوميون تقدميون يعانون من مأزق انتمائهم التاريخي الى مؤسسات اقليمية . وتكون مشكلتهم هي كيفية الخروج من هذا المأزق عندئذ يتبينون ان الحزب القومي هو المنقذ لهم من مأزقهم .

لستم مذنبين اذن ان كنتم صادقين . بل أحزابكم أدوات غير مناسبة لغايتها . وتلك مسؤولية تاريخية . ولكن لماذا يكون الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي هو الاداة المناسبة لتحقيق دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ، فتكون الاحزاب الاقليمية التي تستهدف ذات الغاية ادوات قاصرة ؟ ..

٧١ – لماذا حزب قومي :

من الواقع الذي يدور فيه النشاط السياسي الى الغاية التي تحددها النظرية فترة زمانية تطول او تقصر . ولكنها في كل الحالات يجب أن تكون مغطاة بخطة حركة تصل بين ما هو كائن وما يجب أن يكون . انها " الاستراتيجية " أي المخطط الذي يربط بين النشاط السياسي والغاية التي يستهدفها مقسماً في المواقع على مراحل زمانية تتفاوت طولاً أو قصراً طبقاً لظروف كل مرحلة وطبيعة الانجازات المحددة فيها . إنها تقابل التخطيط الاقتصادي الشامل الذي عرفنا إنه الاسلوب العلمي للتحكم في القوانين الاقتصادية . ومنه تستمد الاشتراكية صفتها العلمية (فقرة ٥٧) . والاستراتيجية هي التخطيط الشامل الذي يتحكم به الحزب في النشاط السياسي ويحقق من خلال التزامه غايته . وكما أن الالتزام بغاية بدون استراتيجية لا يعدو أن يكون ثقافة فكرية مجردة فإن الالتزام باسترتيجية بدون غاية لا يعدو أن يكون التزاماً شكلياً غير ذي مضمون لا يمكن متابعته ولا يتحرج أحد في الخروج عليه .

على أساس النظرية ، وفي داخل اطار الاستراتيجية ، يتحول العمل السياسي الى ما لاحصر له من العمليات المتنوعة في طبيعتها ، المتفرقة في مواقع التنفيذ ، المقسمة على القوى

العاملة في الحقل السياسي .. أي تتحول الاستراتيجية الى مهمات تكتيكية . وعلى هذا المستوى (مستوى التكتيك) يتعرض العمل السياسي كله لاختبار الممارسة إذ هي المحك الذي لا يخطىء في كشف فاعلية النشاط السياسي . ولكنه يتعرض أيضاً لمخاطر الممارسة . ذلك لأن ثبات الخط الاستراتيجي من ناحية ، والتغيرات التي تطرأ على ظروف المعارك من ناحية ثانية ونشاط القوى المضادة من ناحية ثالثة ، يستلزم أن يتوافر للعمل السياسي على مستوى الممارسة قدر غير قليل من المرونة والمقدرة على المناورة . ولما كانت المواجهة الفعلية للقوى المضادة تتم على هذا المستوى ، كما تتحقق عليه المكاسب او الخسائر ، الانتصارات أو الهزائم ، فإن الخطر يكمن فيه ايضاً . ومصدر الخطر أن تفلت الممارسة السياسية على المستوى التكتيكي من الالتزام بالخط الاستراتيجي ، أي يترك العمل السياسي لاهواء ونزعات القائمين به بدون ارتباط بالخطة العامة . ان هذا يشبه – مع الفارق – ان تتلقى ادارة إحدى مؤسسات الانتاج صورة من الخطة الاقتصادية ثم تضعها في أحد الادراج ، وتقبع في مكاتبها ، تاركة لكل عامل ان ينتج ما يشاء بالمواصفات التي يريدها . وكما انه مهما عظمت الجهود التي يبذلها العاملون ، ومهما صدقت رغباتهم في انجاح المشروع الاقتصادي الذي يعملون فيه ، فإنهم سيفشلون نتيجة للأسلوب غير العلمي الذي يسود نشاطهم ، كذلك تفشل الجهود السياسية التكتيكية في تحقيق غاياتها مهما حسنت نوايا القائمين بها وحتى لو كانوا أبطالاً ، لأنهم لايلتزمون استراتيجية العمل السياسي فكيف تتسق المواقف والتحركات السياسية في الممارسة الفعلية مع الاستراتيجية العامة للعمل السياسي ولا تنحرف او تتعارض أو تضعف الحركة نحو الغايات التي تحددها النظرية ؟

بوحدة التنظيم . إذ مع تحول الاستراتيجية الى عدد لا حصر له من المهمات متنوعة الطبيعة (نشاط ثقافي – نشاط دعائي – استقطاب جماهيري – عمل ثوري .. الخ) تقوم بها اعداد كثيفة من الاشخاص متنوعي الكفاءات ومتفاوتي المقدرة ، بحيث يختص كل منهم بجزئية محدودة من العمل السياسي ، يكون من الحتمي انتماءهم جميعاً الى تنظيم واحد ذي قيادة واحدة قادرة على تفريغ المراحل الاستراتيجية في جداول عمل نوعية ، وتقسيم العمل على القائمين به كل حسب كفاءته ومقدرته ، ومتابعة جهودهم ، والتنسيق بينها على وجه يحفظها داخل اطار الخطة الاستراتيجية ، وتنقية صفوفهم من المنحرفين قبل أن يتحول الانحراف الى انقسام وتمزق ، ثم مراقبة المحصلة النهائية لمجموع العمل اليومي في المواقع التكتيكية بحيث تتفق مع التخطيط السياسي من حيث النوع ومن حيث التاريخ المحدد للانجاز .

كل هذا بصرف النظر عما اذا كانت الخطة الاستراتيجية معلنة لغير الملتزمين بها ام لا . ذلك لأنه بينما تكون الغاية معلنة في أغلب الاوقات ، قد تلجأ بعض المنظمات الجماهيرية الى حجب استراتيجية عملها عن القوى المضادة لتتيح أكبر قدر من الأمن للذين يتحركون على مستوى الممارسة التكتيكية . ومعنى هذا ألا علاقة للاسلوب العلمي في السياسة بالديماغوجية السياسية ، بل أن اطراد النجاح أو الفشل ، وامكان توقعهما ، هو الذي يأتي كاشفاً ، على وجه لا تجدي معه الاعذار عما إذا كان العمل السياسي الذي انتهى به علمياً أو غير علمي .

والسؤال الذي يوجه الى كل المنظمات والاحزاب والحركات اقليمية التكوين التي تستهدف – فيما تعلن – إقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية هو : هل يمكن ان يكون لأي منها خطة استراتيجية لتحقيق دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ؟ . لا نقصد السؤال عما إذا كان يمكنها ان تضع على الورق خطة استراتيجية ، بل نقصد السؤال عما إذا كان يمكنها ان تقود النضال الجماهيري على المستوى التكتيكي في الوطن العربي طبقاً لخطة استراتيجية واحدة ؟ . وحتى لا يتسرع أحد في الرد بالايجاب نقدم اليهم نماذج من النضال التكتيكي من أجل إقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية : انه قتال مسلح ضد الصهيونية ، والقوى الاستعمارية الظاهرة وقواعدها في كل مكان من الوطن العربي ، وتدمير لمصالحها الاقتصادية ، وتصفية لعملائها حيث توجد تلك المصالح وحيث يوجد العملاء ، وفي سبيل هذا تحالف مرحلي مع عديد من القوى التي تقاتل الصهيونية وتناهض الاستعمار ، مع التحضير لمعركة الوحدة والتحرر والحيلولة دون ان يتم التحرر لحساب الاقليمية ، وهو النضال ضد الاقليمية والانفصال من اجل الوحدة والتحالف مرحلياً مع عديد من القوى التي تناهضهما ، والنضال في الوقت ذاته من اجل التحول الاشتراكي في الاقاليم المتحررة مع الحيلولة دون ان تتم الوحدة لحساب الرجعية . وهو النضال من اجل الديموقراطية في كل دولة مع التحضير لإلغاء الدولة لحساب الوحدة . وهو الصراع ضد التخلف والاستغلال من اجل الاشتراكية العربية والتحالف مرحلياً مع عديد من القوى الاشتراكية مع الحيلولة دون ان يكون التحول لحساب الاشتراكية الاقليمية . وفي سبيل هذا يناضل ألوف من القوميين التقدميين في قلب الدول الاقليمية في ظل عديد من نظم الحكم فقتال مسلح في الاقاليم المحتلة والمغتصبة وصراع سري في ظل الحكومات المستبدة ، وصراع علني حيث تمكن العلانية مع التحوط ضد غدر الاقليمية . هي التقدم من كل المواقع المتنوعة في الوطن العربي ضد كل القوى المعادية على كل الجبهات في الوقت نفسه الى غاية واحدة ، وتنسيق خطا هذا التقدم على وجه تظل به في خدمة الغاية القومية بدون ان تنحرف بها الممارسة ثم

متابعة التقدم ، ومراقبة قواه ، وردع المنحرفين .. الخ . فهل يمكن لقوة جماهيرية منظمة (حزب) ان تقود النضال على هذا المستوى القومي العريض المجزأ متنوع المشكلات ؟ . نعم . اذا كانت حزباً قومياً من جماهير مناضلة في كل المواقع تحت قيادة طبقاً لاستراتيجية واحدة . فماذا لو قامت على تنفيذ ذات الغاية طبقاً لذات الاستراتيجية قوة جماهيرية منظمة اقليمياً (حزب اقليمي التكوين) ؟ انه ذات السؤال – بصيغة اخرى – الموجه الى كل المنظمات والاحزاب والحركات اقليمية التكوين التي تستهدف اقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية بعد افتراض صدق النوايا وصلابة الاداة ووحدة الاستراتيجية أي بدون اتهام لها بقصور فكري او تنظيمي او علمي .

والاجابة : ان كل هذا لا يجديها شيئاً لأنها لا تملك خارج حدودها الاقليمية من تستطيع به أن تنفذ استراتيجيتها القومية . فهي ادوات قاصرة عن الوفاء بمتطلبات غايتها وبحكم قصورها تفشل في تحقيقها.

ولهذا الفشل تاريخ في تاريخنا فهل نعتبر ؟ .

ففي سنة ١٩٦٣ استطاعت منظمات حزبية ، تعلن جميعاً ان غايتها الوحدة ، ان تصل الى الحكم في العراق وسورية ، فالتقت في القاهرة بالرئيس جمال عبد الناصر لاقامة وحدة ثلاثية . ودارت المباحثات وطالت وتشعبت خلال شهر ابريل (نيسان) ١٩٦٣ . وتميزت المباحثات بطابع غير مسبوق كانت وراءه – بلا شك – خبرة فشل وحدة ١٩٥٨ . فقبل ان تدور حول الشكل الدستوري للوحدة دارت حول ضرورة " وحدة القوى " الحاكمة في الاقطار الثلاثة . واستنفذوا اغلب الوقت والجهد في حوار حول مفهوم الحرية والوحدة والاشتراكية بقصد الوصول الى وحدة فكرية تؤدي الى وحدة تنظيمية تقيم وتحمي الوحدة الثلاثية . وانتهت المباحثات الى اتفاق كامل في وثائق ثلاث . أولها ميثاق فكري . وثانيها خطة لتحقيق " وحدة القوى " على هذا الميثاق . وثالثها – وآخرها – دستور للوحدة الثلاثية . وبرغم كل هذا لم تتم الوحدة الثلاثية ، لأنه لم تتم " وحدة القوى " مع انها متفقة على الغايات التي تضمنها الميثاق الذي قبلته كل منها ووقعت عليه واعلنت التزامها به على الشعب العربي . فلماذا ؟ .. لأسباب عدة تجتمع كلها في سبب واحد هو انها كانت قوى اقليمية التكوين بالرغم من اتفاقها المعلن على الغاية القومية . والقوى الاقليمية لا تستطيع حتى لو ارادت ان تلتزم استراتيجية واحدة بسبب تعدد القيادة فيها وان كانت قد تقف – تكتيكياً – موقفاً واحداً فهي ادوات قاصرة عن الوفاء بمتطلبات تحقيق دولة الوحدة . وسيكون جمال عبد الناصر هو الوحيد من جميع الاطراف الذي يدرك السبب الموضوعي للفشل فيعلن في

خريف سنة ١٩٦٣ ان " الحركة العربية الواحدة " قد اصبحت ضرورة تاريخية . ويكون مدركاً ان مركزه كرئيس دولة اقليمية لا يسمح له بالوفاء بمتطلبات انشاء حركة قومية فيدعو الجماهير العربية الى الوفاء بمسؤولية انشائها . و " الحركة العربية الواحدة " هو التعبير الذي اطلق في ذلك الوقت على " الحزب القومي " وما يزال يطلق للدلالة عليه . ومنذ ذلك التاريخ والقوميون التقدميون عاجزون عن ان يجيبوا على السؤال : كيف تقوم الحركة العربية الواحدة . انه ذات القصور في معرفة الاسلوب .

٧٢ – وحدة القوى العربية التقدمية :

كان طبيعياً أن يتيح ذلك العجز فرصاً لدعوات التراجع . ونسي كثيرون ان دعوة الحركة العربية الواحدة كانت خلاصة الدروس المستفادة من تجارب المعارك القومية بكل ما فيها من انتصارات وانتكاسات ، فاتخذوا من الصعوبات التي قامت في طريقها ، ومن تردد القوى القومية أمام تلك الصعوبات ، سبباً لادانتها بدلاً من ان يتخذوا من الصعوبات سبباً لمزيد من الجهد لتحقيقها . والى أن حلت بنا هزيمة ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ كانت الجماهير العربية تتأمل بعجب لا اعجاب فيه فيضاً من الصيغ المبتكرة لوحدة النضال الجماهيري في الوطن العربي . من اول الالتقاء " الأخوي " وتبادل النشرات الثقافية بين المنظمات الاقليمية الى جبهة عربية بين القوى التقدمية ، الى وحدة القوى الاشتراكية ، الى وحدة القوى العربية التقدمية .

على اي حال فليست العبرة بالكلمات والعناوين ، ولكن العبرة بما نعنيه بالكلمات التي نستعملها . إذ بالرغم من اننا نتكلم لغة واحدة فإننا نتحدث كثيراً ثم لا نتفق بدليل ان كل الذين ابتكروا الصيغ التي دعوا اليها لم يستطيعوا ان يتقدموا خطوة الى تحقيقها . هل معنى هذا اننا لو حددنا معاني للكلمات ، ولو بإنشاء قاموس سياسي " عربي – عربي " نستطيع ان نحقق أياً من هذه الصيغ ؟ .. لا ، لأن الاختلاف على دلالة الكلمات قد يكون جهلاً في بعض الاوقات ولكنه في اغلب الاوقات افتعال عامد بقصد فرض مضامين فكرية أو اجتماعية أو سياسية خاصة على الحركة القومية . ان الحوار الذي لا يلتقي يعبر عن صراع لا لقاء فيه . فمثلاً لا يمكن ان يختلف اثنان في دلالة كلمة " الوحدة " على الاقل فيما تعنيه من نفس التعدد . ومع هذا فنحن نتحدث حديثاً طويلاً عن " وحدة القوى " يعني انه حديث عن تجاوز التعدد الى الوحدة فان هذا أمر غير مسلم من الجميع . فكثيرون لا يفهمون من وحدة القوى إلا أنها تحرك قوى متعددة في اتجاه واحد .

على أي حال ماذا تعني " الوحدة " بالنسبة الى القوى العربية التقدمية ؟

طبيعي أن يكون لكل متحدث تصور خاص لهذه الوحدة . ولسنا نريد أن ننكر على احد تصوره أو ان نفرض عليه تصوراً خاصاً بشرط ألا يحاول أحد أن يفرض تصوره علينا . وقد يبدو من المبالغة أن نقول أن هذا هو مفتاح الموقف كله . مفتاح الديموقراطية الذهبي . ومه هذا فإنا لا نشك لحظة في أن كل شيء متوقف عليه ، أي على قبول كل منا أن يحاور لا أن يملي ، أن يبحث عن الاتفاق لا أن يفرض شروطه . لو قبلنا هذا لوجدنا أنفسنا ملزمين بأن نبحث عن مقياس موضوعي لصيغة الوحدة ، أي مقياس لا يتوقف على أهوائنا . عندئذ تبدو المشكلة في منتهى البساطة . لأننا إذا كنا نبحث عن صيغة " لوحدة " القوى العربية التقدمية فإنا لانبحث عنها اعتباطاً بل لأن امتنا العربية في حاجة اليها . أي أن " الوحدة " مطلوبة لتحقيق غاية . ولما كانت مناسبة الاداة لتحقيق الغاية المستهدفة من ورائها مسألة موضوعية ، فإن مصدر الاجابة الصحيحة على السؤال : كيف تكون وحدة القوى العربية التقدمية هي الاجابة على السؤال : لماذا وحدة القوى العربية التقدمية ولسنا نعتقد ان هناك محكاً " للاخلاص " في البحث عن صيغة الوحدة أكثر صدقاً من هذا المقياس . من أجل هذا طرحنا السؤال " لماذا " الحزب القومي ؟ ووصلنا فيه الى اجابة مستمدة من اكثر تجاربنا مرارة : ان ثمة " ثغرة " تحول بين القوى القومية التقدمية وبين أن تتكامل لها عناصر الاسلوب العلمي في مواجهة القوى المعادية . وإن تلك الثغرة هي انعدام وحدة الاستراتيجية . وعرفنا ان وحدة الاستراتيجية المفتقدة لا تتوافر إلا بوحدة التنظيم ووحدة القيادة . اذن فنحن نبحث عن صيغة لوحدة النضال الجماهيري توفر لنضال الجماهير العربية وحدة الاستراتيجية . وقد عرفنا ان هذا يتطلب وحدة التنظيم ووحدة القيادة . وهكذا نرى ان الاجابة على " كيف " يجب ان تكون وحدة القوى العربية التقدمية اجابة بسيطة . تكون بقيام تنظيم قومي ذي قيادة عربية واحدة يضم كل القوميين التقدميين ويقود حركتهم على المستوى التكتيكي طبقاً لاستراتيجية نضال قومي تصل بين واقع الأمة العربية وغايتها البعيدة ، ويدير المعارك ضد كل القوى التي تقف عقبة سلبية او إيجابية على الطريق الى تلك الغاية .

فلماذا تغيب هذه الاجابة البسيطة عن كثير من الذين يبحثون – جادين – عن الصيغة الصحيحة لوحدة القوى العربية التقدمية ؟

ثمة عوامل كثيرة ، منها ما يتصل بالصيغة ذاتها ومنها ما يتصل بمضمونها . تختلط جميعاً بفكرة الحزب القومي وتثير حوله كثيراً من الضباب فلا يهتدي اليه الباحثون . اما عن العوامل التي تتصل بالمضمون فسنتحدث فيها بعد قليل . ونتحدث الآن عما يتصل بالصيغة .

يقال ان " وحدة " القوى العربية التقدمية تتم على مستويين . أولهما الوحدة الوطنية للقوى التقدمية ثم – ثانيهما – الالتقاء او التنسيق أو التحالف بين تلك القوى على المستوى العربي . عظيم . فان يسيء أي قومي ان يرى اليوم الذي تدفن فيه تلك " الشلل " التي تسمي نفسها حركات أو أحزاباً أو قوى وان يرى الجماهير العربية في كل قطر موحدة على أهدافها . ولكن ما الذي سينتج عن الوحدة الجماهيرية في أي اقليم ؛ أو ما تسمى " الوحدة الوطنية " . انها لن تزيد عن ان تكون تنظيماً للقاعدة الشعبية في الدولة الاقليمية ، أي تنظيماً اقليمياً ولو كان تنظيماً واحداً . وهكذا تنشأ اسيرة الاطار الاقليمي يحول بينها وبين وحدة الاستراتيجية . انها تستطيع أن تلتقي وان تتبادل الخبرات والنشرات وان تتزاور وان تنسق بين مواقفها التكتيكية ، ولكنها ستظل في مواجهة بعضها البعض منظمات مستقلة القوى مستقلة القيادة مستقلة الاستراتيجية مستقلة الغايات ولو كان ثمة قدر مشترك من غاياتها . وسيظل التقاؤها وتعاونها وتنسيقها متوقفاً على ارادة كل منظمة على حدة وبالتالي لن تستطيع المنظمات الاقليمية أن تحقق فيما بينها وحدة الاستراتيجية ولو رغبت في هذا ، لأن أحداً منها لا يستطيع أن يلزم أحداً حتى الوفاء بما التزم به . انها " الجامعة العربية " الشعبية .

ان كل ما يمكن الرد به على هذا هو أن يتهم أحد الاطراف الاخرى بأنهم غير قوميين وهو أمر تردده عن غيرها كل " الشلل " ولا نقول المنظمات في أغلب البلاد العربية . وحرصاً منا على ان يبقى الحديث في حدوده فإنا لن نقول لهم ان كنتم حقاً قوميين فكيف قبلتم الحصر الاقليمي واتخذتم من الحدود الاقليمية حدوداً لمنظماتكم . وما الذي تفعلونه خارج تلك الحدود تنفيذاً للالتزامات القومية التي تعلنونها . وما هو التجسيد العيني الذي تمارسونه لهذا اللاالتزام ما دمتم تأخذون من التجزئة حدوداً لالتزاماتكم . وتقصرون مسؤوليتكم على جماهير اقليمكم وتقبلون أن يكون آخرون مسئولين في كل اقليم عن جماهيره وعندما تلتقون يتحدث كل منكم باعتباره ممثلاً لاقليمه وتتبادلون الاعتراف بالتجزئة ؟ بل نقول لهم : ما الذي في طاقتكم – اقصى طاقتكم أن تفعلوه ؟ ما هي المحصلة النهائية لذلك النشاط اليومي الذي تدعون الجماهير اليه ؟ وما هو النصر الذي يمثل غاية مخططاتكم الاقليمية ؟ أليس هو الاستيلاء على السلطة في الدولة

الاقليمية ، ان تصبحوا حكاماً ؟ عندئذ ستسيرون ، وتمثلون الدولة الاقليمية – أي أن اقصى نجاح تحققه منظمة اقليمية جماهيرية هو أن تتحول الى حكومة تمثل دولة اقليمية .

وحتى لا يغضب بعض الذين يسمون أنفسهم قوى اقليمية ، ويقدمون من صدق نواياهم ضماناً للأمة العربية ، نقول انكم غير متهمين فيما تعتقدون . والواقع ان تلك القواعد الجماهيرية الممزقة الى شلل ومنظمات اقليمية تكوّن القدر الكبر من القواعد الجماهيرية القومية فلا نستطيع ان نتهم اخلاصها القومي . ولكن المشكلة ليست مشكلة اخلاص أو خيانة ، بقدر ما هي مشكلة معطيات موضوعية لا تجدي حياً لها مجرد النوايا . ومن تلك المعطيات ان الحركات والتنظيمات والاحزاب الاقليمية ليست أكثر من قواعد الدولة الاقليمية . وهي عادة اضعفهن قيادة الدولة لانها – عادة ايضاً – ممزقة . ولكن وحدتها " الوطنية " لن تمنحها مقدرة نضالية اقوى من الدولة الاقليمية . لأنها عندما تصل الى ان تكون أقوى من قيادة الدولة تستولي على السلطة فتصبح هي قيادة الدولة الاقليمية ذاتها . وكل تلك معارك " داخلية " اذا انتهت الى ان يتولى بعض القوميين الحكم فغن الدولة الاقليمية قد تصبح أقل اضراراً بالقضية القومية ولكن هذا لا يغير من الأمر الذي نتحدث عنه شيئاً استحالة وحدة الاستراتيجية عن طريق الالتقاء بين المنظمات السياسية الاقليمية .

هل هذا كل شيء بالنسبة لصيغة اللقاء بين المنظمات الاقليمية ؟

لا . ذلك لأن التقاءها وتعاونها ... الخ سلاح ذو حدين . حده الايجابي انه يساعد على اضعاف العزلة بين الجماهير العربية وبالتالي يخلخل الرواسب الاقليمية ويضعف مقاومة عوامل الانفصال . اما حده السلبي – الخطير – فهو انه يعوق الوحدة الجماهيرية القومية بما يفتعله من آمال " وحدوية " يعلقها على حده الايجابي . نريد أن نقول أن خطر الالتقاء والتقارب بين المنظمات الاقليمية يكمن في تقديمه الى الجماهير العربية كبديل عن الحزب القومي . ولأن المنظمات الجماهيرية الاقليمية تستطيع وهي بعيدة عن مركز السلطة اي عن الالتزام المباشر بالاطار الدستوري للدولة الاقليمية ان تتحدث بألفاظ كبيرة عن القومية وعن الوحدة ، فإنها تثير قدراً كبيراً من الضباب الذي يحجب عن الجماهير رؤية طريقها الصحيح ، وتثير قدراً كبيراً من الضجيج " القومي " الذي يسهم مساهمة بالغة في تجريد الحديث عن " وحدة القوى " من الوضوح فلا يفهم أحد ما يقول الآخر فلا يلتقيان .

كل هذا ونحن لا نتهم أحداً في نواياه ، ولا ننكر على احد ما يزعمه من أنه قومي تقدمي يسعى " بكل اخلاص " الى وحدة القوى العربية التقدمية . فلنختبر هذا الادعاء اختباراً رقيقاً . معروف أن الحزب القومي سيكون موحداً لقيادة متعددة الفروع من الاقاليم . أي ان التنظيم القومي لن يلغي وحدة الجماهير في أي اقليم عربي . ومن هنا فهو لا يناقض هذه الوحدة . ان الوضع التنظيمي للقواعد الجماهيرية في أي بلد عربي لن يتغير كثيراً عندما تكون منتمية الى تنظيم قومي بدلاً من انتمائها الى منظمة اقليمية . والمهمات الحركية حتى داخل التنظيم القومي ستكون مقسمة على القواعد الجماهيرية في مواقعها حيث تكون . أي ان التنظيم القومي لن يسحب القوميين التقدميين من مواقعهم النضالية في الاقاليم ولن يضعف مقدرتهم على مواجهة المشكلات الاجتماعية التي يناضلون من أجل حلها . بالعكس انه يضيف الى هذه المقدرة لانه سيكون بقوته المضاعفة في خدمة قواه في كل موقع . كل ما في الأمر انه يربط النضال في كل موقع باستراتيجية واحدة حتى لا يتناقض فيضعف بعضه بعضاً . ولكي ينتهي الى غاية واحدة . من اين – اذن – يأتي" مبرر " الابقاء على المنظمات الاقليمية ؟ من نقطة واحدة . ان كل المنظمات الاقليمية ذات قيادات و " الحزب " القومي لا يسمح بتعدد القيادات . وهكذا تتبلور المسألة كلها في ان مجموعة من اكثر الناس كلاماً عن القومية والاخلاص . الخ لايريدون ان يفقدوا مراكزهم القيادية في " شللهم " أو " أحزابهم " بالرغم من اشتراكهم النشيط في الدعوة الى وحدة القوى العربية القومية ، انهم عندما يواجهون بالحل الصحيح (الحزب القومي) لا ينكرونه ولكنهم لا يكفون عن ابتكار الاعذار للابقاء على التمزق الجماهيري ليبقوا " زعماء " كما يعتقدون في أنفسهم . وعندما يلتقون في حوار مشترك حول وحدة القوى العربية التقدمية أو الحركة العربية الواحدة ، او التنظيم القومي يتحدث كل منهم منطلقاً من افتراض يخيفه هو ان مركزه القيادي في الصيغة الجديدة ليس محل حديث . وطبيعي أن تنظيم قومي لن تتسع قيادته لكل الطامعين فيها ومن هنا لا يلتقون . ولما كانت أسباب الخلاف مواقف شخصية غير معلنة ، فإن تبريرها يتحول الى سباب شخصي في جلسات خاصة .

فماذا عن الجبهة ؟

٧٣ – الجبهة ام الحزب ؟

صيغة الجبهة صيغة تقليدية في النضال الجماهيري وهي كفيلة بأن توفر أكبر قدر من التعاون المرحلي بين القوى المتعددة . وهي تحل مشكلة " الزعامة " لأنها تضمن عادة " قيادة

مشتركة " او " لجنة اتصال " تضم ممثلين لكل من المنظمات المتحالفة بدون المساس بالوجود المستقل لكل منظمة وقيادتها . ولأن الجبهة صيغة تقليدية فإن لها " تقاليد " أرستها ممارسة النشاط الجماهيري على المستوى الاقليمي وعلى المستوى القومي وعلى المستوى العالمي جميعاً . وليس المطلوب من الذين يدعون الى وحدة القوى العربية التقدمية في جبهة إلا ان يعترفوا بهذه التقاليد التي تشكل قوانين العمل الجبهوي . أهم هذه القوانين هو ما يعرف بالصراع عن طريق الوحدة ، وهو قائم على أساس أن أية منظمة جماهيرية جادة لها هدف ثابت هو استقطاب الجماهير الى جانب الغايات التي تقوم على النضال من اجلها . وهذا يعني ان ثمة معركة اساسية بين كل المنظمات التي تعمل في حقل اجتماعي واحد من أجل تصفية المنظمات الاخرى عن طريق استقطاب قواعدها الجماهيرية . فهي في صراع يبرر وجودها ذاته فلا تستطيع ان تتنازل عنه . ولكن يحدث ان تواجه المنظمات المتصارعة عدواً مشتركاً وتجد ان مصلحتها جميعاً في ان توحد جهودها لرد هذا الخطر . عندئذ تقدم لها صيغة العمل الجبهوي أكبر امكانيات النصر المشترك . ومن هنا تبرز القوانين الثلاثة التي تحكم العمل خلال جبهة :

أولها ، ان الجبهة لا تقوم الا مرحلياً ، أي تنطوي على اتفاق ضمني على العودة الى الفرقة . ثانيهما ان كل طرف في الجبهة يجهز نفسه لاستئناف الصراع بعد تحقيق النصر المشترك . ثالثهما : ان نشاط كل طرف في الجبهة يدور على محورين : محور التعاون ضد العدو المشترك ، ومحور النمو على حساب الاطراف الأخرى بحيث يكون قادراً على أن يضيف النصر الذي حققته الجبهة الى رصيده الشعبي الخاص . أي ان كل طرف يسعى حتى في ساحة النضال المشتركة الى تصفية الاطراف الاخرى لحسابه .

لم يحدث قط أن افلت أي عمل جبهوي من حكم هذه القوانين . وكل المنظمات المتمرسة بالنضال الجماهيري تسعى إلى تكوين جبهات مع القوى الاخرى لتضرب أكثر من عصفور بحجر واحد : تستكمل بالتحالف مقدرتها على تحقيق الغاية المشتركة ، وتستكمل عن طريق التحالف مقدرتها على تصفية القوى الاخرى . غير ان هذا يتوقف بطبيعة الحال على قوتها النسبية . لهذا يكون النصر النهائي في كل جبهة عادة لإحدى المنظمات المتحالفة ، وعلى وجه التحديد لأكثرها علماً بقوانين الصراع من خلال التحالف . وكثيراً ما تشعر بعض المنظمات المتحالفة في جبهة بما يدبر ضدها على مستوى القواعد فتنفصل . والذين لا ينتبهون اليه تتم تصفيتهم عن طريق امتصاص قواعدهم فتنفصل القيادات بعد ان تكون فقدت أغلب قواعدها . وفي كل الحالات يخوض المؤتلفون في جبهة صراعاً مريراً بعضهم ضد البعض الآخر إما بعد الانفصال أو بعد

تحقيق النصر المرحلي ضد العدو المشترك . عندئذ – وحتى اثناء قيام الجبهة – لاتكف الاطراف الضعيفة عن اتهام الرفاق الجبهويين بالانتهازية والغدر والحزبية ... الخ . وهو اتهام يدل على أن تلك الاطراف الغاضبة قد دخلت تجربة أكبر من مستوى علمها بقوانين الصراع الجماهيري . أي يدل على انها " تستحق " ان تصفى فعلاً .

في هذه الحدود ليس هناك ما يمنع من ان تقوم جبهة بين كثير من المنظمات الجماهيرية في الوطن العربي . بالعكس ان تنوع المعارك التي تدور على الأرض العربية والخطر الاستعماري والصهيوني الذي يهدد الجميع يبرران التقاء تلك المنظمات في جبهة واحدة .

ولكن الخطأ يأتي عندما نتصور أن تلك الصيغة هي البديل عن الحزب القومي أو أنها طريق الى تذويب كل المنظمات في منظمة قومية واحدة . ذلك لأننا عندئذ نتجاهل قوانين العمل الجبهوي وضرورة أن تتم تصفية الصيغة الجبهوية لحساب أحد اطرافها (هذا – طبعاً – مع افتراض انها منظمات حزبية مكتملة العناصر الفكرية والتنظيمية ، اما إن كانت شللاً فإنها تتجمع وتنفض تبعاً لأمزجة قادتها . وقواعدها قابلة دائماً لأن تذوب في تنظيم بمجرد ان تتحرر من القيادة) . ومن وجهة نظر قومية لا مانع من التقاء الحزب القومي في جبهة مع كل القوى التي تتفق معه مرحلياً في كل موقع ضد عدو مشترك . وهو ما يعني أن يكون ذلك الحزب قائماً من قبل . ولا شك في أن التقاء القوميين التقدميين في حزب قومي سيمكنهم من الالتقاء في جبهات نضالية ضد الاستعمار مع الذين يريدون التحرر في معارك التحرر ، ومع الذين يريدون الاشتراكية في معارك الغاء الاستغلال ، ومع الذين يريدون الوحدة في المعارك ضد الاقليميين ، حتى لو كانت تلك القوى تقصر أهدافها على اي من تلك الاهداف الجزئية فهو لقاء في جبهة مؤقتة ضد عدو مشترك . ولكن لاشك أيضاً في أن الحزب القومي سيلتزم قوانين العمل الجبهوي فلن يسمح لأحد بأن يصفيه تحت ستار النضال المشترك ، وستكون له مواقفه التكتيكية المناسبة بالنسبة الى كل القوى التي تقف معه او تقف ضده طبقاً لاستراتيجيته القومية .

من هنا نرى بوضوح – كما نأمل – أن صيغة الجبهة ، بالرغم من فائدتها في مواجهة مواقف مرحلية محدودة ، لا تصلح أن تكون بديلاً عن حزب قومي واحد ذي قيادة واحدة ، لأن طبيعتها المرحلية – من ناحية – لا تسمح بالتزام استراتيجي واحد وهو ما نبحث عن صيغة تحققه ، ولأن تعدد أطرافها والصراع بينها على أهداف مختلفة لا يوفر لها – من ناحية ثانية –

وحدة النظرية التي لا تقوم الوحدة الاستراتيجية بدونها . انها باختصار الصيغة الجماهيرية المقابلة لاتفاقيات الدفاع المشترك على المستوى الرسمي .

٧٤ – الحزب ام الدولة :

عرفنا فيما سبق الاجابة الأولى عن السؤال : لماذا حزب قومي ؟ .. وخلاصة الاجابة : حتى تكون الاداة مناسية للغاية . حتى لا نفشل . لأن الأداة " الاقليمية " تفشل حتماً في تغيير الواقع العربي المحتل المتخلف المجزأ على وجه يؤدي في النهاية الى دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية ، لاستحالة إلتزامها استراتيجية واحدة ، حتى لو التقت في جبهة مع أدوات اقليمية أخرى . فهل تغني الدولة عن الحزب القومي ؟ نريد ان نسأل : هل يستطيع القوميون التقدميون تحقيق دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية عن طريق استيلائهم على السلطة في دولة اقليمية او اكثر ؟

ان اي غموض أو تردد في الإجابة على هذا السؤال سينعكس على الموقف من الحزب القومي فيحيله الى موقف غامض أو متردد . وهو واقع . فلنحاول ان تكون الإجابة واضحة وحاسمة .

الدولة هي التنظيم القانوني (الحقوقي) للمجتمع ، فتتحدد قدراتها بما تبيحه أو تمنعه قواعد القوانين التي تتكون منها ، ويهمنا منها القانون الاساسي (الدستور) الذي يحدد عناصر الدولة : الشعب والرض والسيادة . وفي الدولة تقوم اجهزة متنوعة بممارسة السلطة . وهي تمارسها في حدود مقدرة الدولة لا تتجاوزها . تمارسها بالنسبة الى الشعب كما يحدده الدستور ولا تستطيع ان تتجاوزها الى ما يمس سيادة شعب آخر على ارضه . كل ممارسة خارج هذه الحدود تكون بالنسبة الى الدولة ذاتها ممارسة غير دستورية ، بمعنى انها تتم بالمخالفة للتنظيم القانوني للمجتمع الذي هو الدولة ذاتها . أو بمعنى اوضح يتم عن غير طريق الدولة . وبمعنى أكثر وضوحاً ان السلطة في الدولة ، أية سلطة في أية دولة لا تملك ولا تستطيع ان تستخدم قوى الدولة فيما يتجاوز وجود الدولة ذاتها كما هو محدد بشعب معين وارض معينة ، فان استخدمتها بنجاح او بفشل – لايهم – يكون استخدامها قد تم خارج نطاق الدولة وبالمخالفة لمقتضيات وجودها فهو " تجاهل " – على الأقل ان لم يكن إلغاء – للدولة ذاتها .

هذه قاعدة اولى اساسية .

غير ان كثيراً من السلطات في كثير من الدول تستخدم قوى الدولة (العسكرية والاقتصادية ، والمالية ، والدعائية ، والبشرية .. الخ) في تحقيق غايات تتجاوز وجود الدولة شعباً وارضاً وسيادة ، ومثاله القائم هو النشاط الاستعماري الظاهر او الخفي الذي يولد بدوره رد فعل دفاعي تستخدم فيه قوى كثير من الدول في احباط الاعتداء عليها عسكرياً او اقتصادياً او مالياً او دعائياً ... الخ ولو استدعى الأمر ان تتجاوز وجودها شعباً وأرضاً وسيادة فتنتقل المعارك الى الدولة المعتدية أو الى حيث توجد مصالحها أو لمساندة حلفاء لها ضد عدو مشترك . وهو صراع قائم على قدم وساق على مستوى العالم جميعاً تحركه وتقوده الدول الاستعمارية وهي المسؤولة عنه . هذا بالرغم من اتفاق جميع الدول على أن استخدام قوى الدولة لتحقيق آيات تتجاوز وجودها " غير مشروع " . غير مشروع بالنسبة الى الدولة ذاتها لأن الدولة ، أية دولة لا تملك حق استخدام قواها خارج نطاق وجودها . وغير مشروع بالنسبة الى المجتمع الدولي لأن قواعد القانون الدولي وميثاق هيئة الامم المتحدة والفقه الدولي تحرّم جميعاً تدخل أية دولة في شئون اية دولة أخرى ، أي تحرّم عليها استخدام قواها خارج نطاق وجودها . وتتضمن هيئة الأمم المتحدة أجهزة متخصصة لمنع أو ردع هذا التدخل (مجلس الأمن ومحكمة العدل الدولية والجمعية العامة والبوليس الدولي ..) .

كيف إذن تبرر الدول استخدام قواها خارج نطاق وجودها ؟ .

ان الاجابة على هذا السؤال بالغة الاهمية لوضوح المعرفة بحقيقة الموضوع الذي تتحدث فيه . انها جميعاً تبرر هذا الاستخدام " بحق الدفاع الشرعي " عن الدولة ، عن ارضها او شعبها او سيادتها ، او عن ارض او شعب او سيادة دولة أخرى فهي تحالفها في عمل مشروع . حق الدفاع الشرعي ، اذن ، هو الحالة الوحيدة التي يتم فيها استخدام قوى الدولة خارج نطاق وجودها استخداماً مشروعاً . وحق الدفاع الشرعي معلق على شرط متفق عليه هو قيام خطر حال يهدد الدولة المعتدى عليها . والصراع بين الدول قائم كله – من حيث الشرعية – من مزاعم كل طرف بان الطرف الآخر هو الذي يمثل الخطر الحال ، وانه هو لا يفعل إلا دفع الخطر الذي يهدده . وطبيعي ألا يكون جميع الاطراف صادقين . وعندئذ يحدد كل واحد موقفه من الصراع تبعاً لرأيه فيمن هو المعتدي ومن هو المعتدى عليه . كيف يحدده ؟ .. طبقاً " لنظريته " في وجود الدول ونوع العلاقات التي يجب ان تسود فيما بينها . ولكنه في كل الحالات ، وقبل أن يحدد موقفاً من الصراع ، أو قبل ان يدخل حليفاً لإحدى قوى الصراع ، لا بد له من أن يجيب على السؤال : من المعتدي ؟

وان يعامله على انه معتدي . بعد هذا فقط يمكنه ان يستخدم ما لديه من قوى للدفاع الشرعي عن نفسه أو عن الغير ، وعندئذ فقط . يصبح استخدام تلك القوى مشروعاً داخلياً ودولياً .

وهذه قاعدة ثانية أساسية .

ونتوقف هنا لنطبق هاتين القاعدتين على مدى مقدرة دولة عربية ما ، أو عدة دول ، على تحقيق دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية في الوطن العربي . نريد أن نقول مدى مقدرة السلطة في دولة عربية ما ، او عدة دول عربية ، على استخدام قوى الدولة العسكرية ، او الاقتصادية ، أو المالية ، او الدعائية ، أو البشرية ... في تحقيق دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية في الوطن العربي . ونحن نطبقهما طبقاً لنظريتنا القومية مع التزامنا بألا تكون لنا – أبداً – نظريتان في موقف واحد . نتذكر هذا الالتزام لأن نظريتنا القومية – كما لابد نذكر – تحملنا على أن ندين ونقف ضد كل عدوان عسكري أو اقتصادي او مالي أو دعائي او بشري . وبالتالي فليست أحلاماً قومية – طبقاً لنظريتنا في القومية – ان تقوم إحدى الدول العربية أو عدة دول عربية متحالفة بغزو الدول العربية الاخرى وإقامة دولة واحدة في الوطن العربي . وليست احلاماً قومية – طبقاً لنظريتنا في القومية – ان تقوم دولة عربية أو عدة دول عربية بفرض هذه الوحدة على الدول العربية الاخرى بالقوة الاقتصادية أو المالية أو الدعائية أو البشرية ... لا يمكن أن ندين هذا عندما تحاوله إحدى القوى الاجنبية لتستولي أو لتضم اليها جزءاً من الوطن العربي ، ثم نبيحه لدولة عربية عندما تحاوله لتستولي او لتضم اليها دولة عربية اخرى ولو باسم الوحدة . ان كل هذه الاساليب العدوانية ينقصها مبررالعدوان الذي يكون رده دفاعاً شرعياً . وليس في وجود أية دولة اقليمية في الوطن العربي اعتداء على أية دولة اقليمية اخرى فكل اعتداء من دولة اقليمية ضد دولة اقليمية هو اعتداء غير مشروع أول ما يهمنا منه ألا يقترن بالقومية او الوحدة . إنه يشوه قضيتنا في حين أن منطلقاته لا بد أن تكون منطلقات غير قومية ، وان غاياته لابد ان تكون غايات غير وحدوية ، مهما كانت الشعارات المرفوعة إستغلالاً للقومية والوحدة . ثم انه – في النهاية – اسلوب فاشل إذ لن يلبث طابعه العدواني أن يحرض ضده كل القوى التحررية فتهزمه ، هذا إذا لم تستطيع هيئة الامم المتحدة وأجهزتها ان تردعه منذ البداية . هذا بالاضافة الى ما في الدولة ذاتها من قوى لاتصبر كثيراً على استخدام قوى الدولة في مغامرات غير مبررة " دستورياً " فتشكل داخل الدولة طابوراً خامساً مدمراً للأحلام المغامرة .

ولسنا نعتقد أن كل هذا يثير أي خلاف جدي في الوطن العربي . فالدول الاقليمية تتبادل الاعتراف وتمنع كل منها من التدخل في شئون الدول الاخرى . وميثاق جامعتها العربية يلزمها الاحترام المتبادل لاستقلالها ، وميثاق الدار البيضاء يلزمها التعاون ضد أي نشاط في الوطن العربي يمس هذا الاستقلال أو يهدده الى حد انه يحرم على أي منها أن تأوي اليها أي شخص هارب حتى من الاستبداد في دولة أخرى ... الخ .

ولكن الخلاف واللبس يأتيان عندما تتولى السلطة في إحدى الدول الاقليمية فصائل ملتزمة عقائدياً وجماهيرياً بان تحقق دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية ، أو تعلن من موقع السلطة انها ملتزمة بان تحقق هذه الغاية العظيمة . عندئذ يقال : مادام القوميون التقدميون قد وصلوا الى السلطة فلا مبرر للحزب القومي لأنهم يملكون في الدولة قوة عليهم ان يستخدموها في الغاء التجربة واقامة دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية . وينطوي هذا القول على ثلاثة مواقف كلها فاشلة ومدمرة . الموقف الأول : اقتناع الجماهير العربية به وما يترتب على هذا من تأجيل التحامها في حزب قومي انتظاراً للمعجزات التي يحققها القوميون التقدميون الحاكمون في إحدى الدول العربية أو بعضها . وهو موقف فاشل لأنه أياً كان موقف القوميين التقدميين الحاكمين تبقى مسؤولية تحقيق دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية مسئولية الجماهير ذاتها ، متحالفة أو غير متحالفة ، مع الحاكمين ، فيكون تخليها عن مسئوليتها اتكالاً على فصائل محدودة منها ، فشلاً في الوفاء بتلك المسئولية . وهو موقف مدمر لأن تلك الجماهير العربية المنفرطة اما ان تضيع في متاهات السلبية المنتظرة او أن تستقطبها قوى الصراع الاقليمي الدائر في الوطن العربي فتفتك بمقدرتها على ان توفي بمسؤوليتها القومية . انه مدمر لوحدة القوى القومية التقدمية . والموقف الثاني هو تحميل الفصائل القومية التقدمية التي تحكم احدى الدول العربية أو بعضها مسئوليات لا يستطيعون بحكم التزامهم الدستورية والدولية الوفاء بها . وهو موقف فاشل لأنه سلبي وهو موقف مدمر لأنه لن يلبث أن يمزق العلاقات التي يجب ان تظل قائمة وثيقة بين القوميين التقدميين في مواقع السلطة والجماهير القومية التقدمية خارج السلطة . يمزقها لأن هذا الموقف السلبي المدمر سيدين القوميين التقدميين الحاكمين ، ويتهمهم بالردة او بالخيانة ، لا لأنهم لم يوفوا بالمسئوليات القومية التي هم قادرون عليها ، ولكن لأنهم لم يوفوا بالمسئوليات المستحيلة التي حملهم اياها . أن كثيراً من اسباب القطيعة التي حدثت وتحدث بين الفصائل القومية التقدمية بعد ان يتولى بعضها الحكم مرجعه الى ان الذين ما يزالون متحررين من قيود الدولة الاقليمية لا يتفهمون طبيعة القيود الدستورية والدولية التي وضعت في

ايدي رفاقهم عندما أصبحوا حكاماً فيتهمونهم في ولائهم القومي أو يتبادلون الاتهام . الموقف الثالث من المواقف الفاشلة المدمرة هو الا يتفهم القوميون التقدميون الحاكمون طبيعة تلك القيود فيحاولون فعلاً استخدام قوى الدولة ، أو الدول ، التي يحكمونها في تحقيق املهم الكبير : دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية . وهو موقف فاشل لأن السلطة التي يستمدونها من دولهم لا تمتد خارج حدودها ، فلا يستطيعون ان يسخروا قواها لتحرير الشعب العربي من القهر أو من الاستغلال خارج تلك الحدود ، ومن باب أولى لا يستطيعون أن يسخروها في الغاء الدول ليضموها اليهم ، ولو حاولوا لردعتهم الدول المعنية أو الدول العربية في جامعتها أو لردعهم مجلس الأمن ذاته . أما أنه مدمر فلأنه يقرن حكم القوميين التقدميين بالفشل فيسيء الى القومية ذاتها في اذهان الجماهير العربية وبالتالي يتيح للقوى المعادية للقومية وللوحدة فرصة التشهير بها وعزل القوى القومية التقدمية .

ان كل هذا واضحاً فثمة اعتراضات عليه لا تقل وضوحاً .

الاعتراض الأول هو : اننا نحتج على القوميين التقدميين الذين يتولون السلطة في دولة اقليمية أو أكثر بشرعية الدولة الاقليمية ذاتها فنقيم من دستورها قيوداً على حركتهم ونتجاهل انهم ، من حيث هم قوميون تقدميون ، لا يعترفون بالتجزئة ويستهدفون الغاءها فهي عندهم تجزئة غير مشروعة . اعتراض وجيه لو كان خالياً من التناقض . وهو متناقض الى حد التهافت والسقوط . لأن الدولة التي لا تعترف بالتجزئة يكون عليها أن تترجم هذا في ذاتها أولاً . فمن ناحية لا تعترف دولياً بأية دولة عربية قائمة على تجزئة الوطن العربي ، ثم تعترف دستورياً بأنها دولة الشعب العربي كله . على الوجه الأول تسحب اعترافها من كل الدول العربية الخرى وتدعوها الى الوحدة سلبياً ثم تفرض عليها الوحدة بالوسائل المناسبة على أساس أن قيام تلك الدول على أساس التجزئة هو عدوان على وحدة الأمة العربية لابد من ان يرد ، عندئذ يكون موقفها مشروعاً ويكون من حقها ان تعامل كل الدول الاخرى على اساس الاعتراف او عدم الاعتراف بالتجزئة . وهي لا تستطيع أن تفعل هذا الا اذا جسدت في ذاتها – على الوجه الثاني – وحدة الأمة العربية التي تدافع عنها فكان دستورها وقوانينها تعتب كل الشعب العربي من رعاياها ولو لم يكونوا مقيمين فيها ، تمكنهم من ممارسة حقوقهم (الاقامة ، والعمل ، وحمل الهوية " الجنسية " وممارسة الحقوق السياسية والالتحاق بالقوات المسلحة ... الخ) ، وتلزمهم واجباتهم (دفع الضرائب ، والتجنيد ، واحترام القوانين الجزائية والمدنية ، والخضوع لأحكام القضاء ... الخ) . حينئذ لن يكون الاعتراض قد صح بل يكون قد سقط ، لأن الدولة حينئذ لن تكون دولة اقليمية

بل تكون دولة قومية . تكون دولة الوحدة النواة . دولة الشعب العربي النواة التي تقف من تجزئة الأمة العربية شعباً ووطناً الموقف الذي عرضناه . أما ان يحتفظ القوميون التقدميون الحاكمون بالطبيعة الاقليمية للدولة فيعترفون بالدول الاقليمية الاخرى ، ويتبادلون معها التمثيل الدبلوماسي ، ويعتبرون رعاياها من الشعب العربي اجانب ، ويعقدون معها المواثيق الدولية ... ثم نطلب او نتوقع منهم ألا يقيموا وزناً للدول الاقليمية ونغضب فنتهمهم بالردة ، أو يستهينوا هم بالقيود التي تفرضها عليهم دولهم فتلك احلام مثالية فاشلة دائماً ومدمرة في كثير من الحالات.

الاعتراض الثاني هو : بالرغم مما يبدو في كل هذا من منطق محكم فإن الممارسة تجري ، أو يمكن ان تجري على غير هذا . فقد استطاع الرئيس الراحل جمال عبد الناصر أن يستخدم قوى دولته في معارك التحرر العربي في كل مكان من الوطن العربي من اليمن الى العراق الى سورية الى السودان الى الجزائر الى المغرب ، وحتى الى ابعد من هذا ولم يجد في دولته عقبة في سبيل ما أملته عليه مسئوليته القومية . هذا من ناحية . ومن ناحية ثانية ففي سنة ١٩٥٨ استطاع الحاكمون في سورية وفي مصر أن يلغوا الدولتين ويقيموا دولة واحدة بدون أن تكون الدولة عقبة في سبيل الوحدة . ومن ناحية ثالثة فإن ثلاث دول عربية (الجمهورية العربية المتحدة ، والجمهورية العربية الليبية ، والجمهورية العربية السورية) يعلن رؤسائها ويؤكدون انتماءهم الى القوى القومية التقدمية قد ابرموا في بني غازي (ابريل ١٩٧١) مجموعة من الوثائق تلزمهم باقامة اتحاد فيما بينهم يكون خطوة الى الوحدة الشاملة ولم يجد أي منهم في دولته عقبة في سبيل هذا الالتزام .

فنناقش هذا الاعتراض الثلاثي بدون انفعال .

أما عن الرئيس الراحل جمال عبد الناصر فقد استخدم القوى العسكرية والاقتصادية والمالية والدعائية والبشرية من دولته على اوسع نطاق في معارك التحرر العربي ، ولكنه في كل هذا كان إما في موقف الدفاع عن الشعب العربي ضد قوى معتدية من الخارج وحلفائها في الداخل ، وإما في حالة دفاع عن سلطة ثورية قامت فعلاً وطلبت المعونة منه فوقف معها بكل قوته . ولم يحدث أبداً أن كان في موقف الاعتداء على أية دولة عربية بقصد إلغاء وجودها او الاستيلاء عليها أو ضمها مثلاً . هذا بدون انكار للآثار الايجابية التي كانت تحققها الجماهير العربية في دولها تحت القيادة " غير المنظمة " لجمال عبد الناصر . ومرجع هذا الى أن الجماهير العربية كانت

تعتبر جمال عبد الناصر قائدها . وهو لم يكن قائدها بحكم وظيفته كرئيس لاحدى الدول العربية بل كان قائدها بحكم تصديه للدفاع عنها في معاركها التحررية .

اما عن وحدة ١٩٥٨ ، فأجدى من مناقشة الوقائع التاريخية ان نقول : اننا عندما نتحدث عن الدولة الاقليمية وقيودها التي تعوق مقدرة حكامها عن ان يتجاوزوا حدود وجودها شعباً ووطناً وسيادة ، نفترض أن ثمة دولة ذات وجود قادر على ان يفرض ذاته حتى على حكامه . وفي الوطن العربي كثير جداً من دول " الورق " تحمل اسم الدولة ، ولها مقاعد في هيئة الامم ، ولها شعب وحدود وعلم وحكومة ... الخ . ولكنها واقعياً دول صورية بحكم بنيتها او بحكم نظامها او بحكم حداثتها . وهي صورية – قبل كل شيء – بالنسبة الى حكامها يستطيعون بقرار أن يلغوها أو يبقوها . هذا الضعف الكامن في وجود كثير من الدول العربية ظرف عارض على الدولة ، لا شك في ان القوميين التقدميين يستطيعون من مواقع السلطة فيها استخدامه في الغاء دولة الورق – الملغاة موضوعياً – لحساب الوحدة . وتفيدنا هذه الملحوظة في الانتباه الى ما ينتظر القوميين التقدميين الذين يحكمون تلك الدول . انهم يستطيعون ان يلغوها لحساب الوحدة بحكم ضعفها من ناحية ، ولكنهم من ناحية اخرى ، وبحكم انهم قوميون تقدميون لا يكفون لحظة ، ولا يدخرون جهداً في سبيل اعطاء دولهم مضامينها الايجابية التقدمية عن طريق بنائها عسكرياً وسياسياً واقتصادياً واجتماعياً . انهم – في انتظار الوحدة – يحولون دولة الورق الى دولة حقيقية . اما النتيجة المحتومة فهي واحدة من اثنتين : اما ان تدركهم الوحدة قبل ان يتم بناء دولهم اقليمياً واما ان تلفظهم الدولة الاقليمية التي بنوها . انهم في سباق مع ذات انفسهم . سباق بين نظريتهم وممارستهم . ولعل كل هذا ان يكون اكثر وضوحاً عندما نلاحظ آثار الضعف " الطارىء " على الدولة عندما تضعها الظروف في موضع العاجز عن الدفاع عن وجوده ، اي عندما تثبت الظروف ان وجودها لا يجد ما يبرره . حتى عتاة الاقليميين يصبحون – حينئذ – على استعداد للتنازل عن دولتهم إذا كانت الوحدة قادرة على الدفاع عنهم . هنا تكون الدولة ، التي كانت يوماً دولة قادرة ، قد اصبحت مباحة لمن يستطيع ان يستولي عليها ، فيكف الاقليميون عن عنادهم وتتاح فرصة اخرى لينجز القوميون التقدميون ما وعدوا به : الوحدة . التي تبدو حينئذ – حتى للاقليميين – البديل الأفضل من السيطرة الاجنبية . لهذا ليس غريباً أن نرى صعود التيار الوحدوي اثر كل هزيمة تصيب الدول العربية . ان القيمة الحقيقية للدول الاقليمية تنكشف فيكتشف حتى أكثر الاقليميين قصراً في الرؤية ان السلامة في الوحدة . ولقد كانت وحدة ١٩٥٨ حالة من هذه الحالات الاخيرة . إذ كانت المخاطر التي تهدد سورية من البر والبحر ، خارجياً وداخلياً ، هي التي اقنعت

الاقليميين بان يتنازلوا عن دولتهم فاستطاعت القوى الاقليمية ان تحقق الوحدة . وتفيدنا هذه الملحوظة في ألا ننخدع في الضعف القائم أو الطاريء على الدولة الاقليمية . أن تشتد في الحالة الأولى تحمي ذاتها الاقليمية . وان تنقذ في الحالة الثانية تجنح الى استرداد ذاتها الاقليمية بالانفصال . على أي حال فما يحققه القوميون التقدميون في كل الحالات لا يكون استخداماً للدولة الاقليمية فيما يتجاوز وجودها شعباً وأرضاً وسيادة ، بل يكون تجاوزاً لدولة لا وجود لها في الواقع الموضوعي .

أما عن اتفاق بني غازي فقياساً على ما قلناه فيما سبق توافرت كل الظروف الموضوعية التي تضعف الدول الاقليمية في الدول الثلاث ، فوراءه هزيمة ١٩٦٧ ، ووراءه الرغبة الملحة في الخروج من النكسة ، وصلته بالهزيمة والرغبة في النصر واضحة في المبررات التي تضمنتها الوثائق . ان عجز الدول الاقليمية عن أن تدافع عن وجودها والرغبة في استرداد ما ضاع هو ظرف موضوعي اضعف اقليمية الدولة فجاء اتفاق بني غازي متضمناً الاعتراف بقصور الدولة الاقليمية في الدفاع عن وجودها ذاته ومحاولة لتجاوزها . ومع ذلك فإن اتفاق بني غازي لم يعد بأكثر مما تسمح به الدول الأعضاء في الاتحاد المرتقب فإن الاتحاد (التعاهدي) بين الدول لايمس استقلالها بعضها عن بعض بل هو تعاون متبادل على ما يدعم هذا الاستقلال . أما ما تضمنته الوثائق من ان ذلك الاتحاد سيكون خطوة الى الوحدة الشاملة فلا شك انه يعبر عن نوايا الرؤساء ولكن المستقبل لا يتوقف عن النوايا . ولسنا نشك في ان مجرد الاصرار على تنفيذ هذه النوايا سيكون مدخلاً واقعياً يكتشف من خلاله كل من يعنيه الأمر ان تحول الاتحاد الى وحدة شاملة يتطلب فوق كل شيء قيام الحزب القومي الذي قلنا انه الاداة الوحيدة المناسبة لتحقيق الوحدة الاشتراكية الديموقراطية " الشاملة " .

ولايضاح هذا نترك الدول الثلاث ، ونفترض ان القادة فيها سيذهبون في اصرارهم على النصر في المعركة القائمة الى حد الوحدة الفيدرالية . وسيذهبون في الوفاء بوعد الغاء التجزئة الى إقامة مؤسسة جماهيرية واحدة في الاقاليم الثلاثة . ثم ماذا ؟ .. كيف يتم الوفاء بوعد الوحدة الشاملة ؟ وفاء دولة الاتحاد او الوحدة الثلاثية . نقول هذا لأن ترك أمر الوحدة الشاملة للظروف التلقائية عن طريق تعليقها على رغبة دول أخرى في الانضمام ليس وفاء من دولة الاتحاد بمسؤولية تحقيق الوحدة الشاملة . الوفاء يعني ان ثمة دوراً تقوم به دولة الاتحاد حتى لوكان وضع الدول الأخرى في ظروف موضوعية تحملها على طلب الانضمام . وهذا الدور – بحكم واقع التجزئة – يقع خارج نطاق دولة الاتحاد أرضاً وشعباً وسيادة . حينئذ تواجه دولة الاتحاد كل

العقبات التي تواجه أية دولة تحاول ان تمس وجود دولة اخرى واستقلالها . الا – طبعاً – اذا تحولت دولة الاتحاد الى دولة قومية . دولة الوحدة النواة . وهي مرحلة في الطريق الى الوحدة لا بد ان تحسب حساباتها بدقة . اذ الدولة هنا ستكون ملزمة باسترداد باقي الارض العربية وما يعنيه هذا من مواجهة كل الدول القائمة عليها وحلفائها ، والدخول ضدها في معركة تحرير ضارية تدور خارج حدودها . حينئذ سيكون النصر او الهزيمة في تلك المعركة متوقفاً على ما يكون قد انجزه وما يستطيع ان ينجزه في الارض العربية حزب قومي لابد له من ان يكون موجوداً في قاعدته القومية وممتداً الى الأرض العربية التي يجب ان تتحرر قبل ان تبدأ معركة التحرير . ونستطيع ان نقول اكثر من هذا . نستطيع ان نقول ان مصير الاتحاد ذاته ، وحمايته من ردة انفصالية سيكون متوقفاً على وجود حزب قومي في داخله يصفي على المستوى الجماهيري كل القوى الاقليمية والمناهضة للوحدة . انها خلاصة تجربة الوحدة والانفصال بين مصر وسورية . ولا شك في أن هذا كله كان حاضراً في اذهان رؤساء الدول الثلاث عندما اقروا في وثائق بني غازي بان " الحركة العربية الواحدة " (وهو الاسم المتداول للدلالة على الحزب القومي) غير قائمة في اي دولة فيها ، وانه الى ان تقوم يمتنع على اية مؤسسة سياسية في أية دولة ان تنشط في الدول الأخرى (أي تبقى اقليمية) ثم تلتقي معاً في جبهة (مؤقتة) غايتها ان تهيىء المنخ الملائم لقيام الحركة العربية الواحدة . وهكذا لأول مرة في الوطن العربي تكسب الدعة الى الحزب القومي شرعية دستورية في أكثر من دولة ، ويصبح قيامه مشروعاً وعندما تتحول هذه الشرعية الى واقع مشروع سيدخل التاريخ العربي مرحلة جديدة تماماً ، إذ تكون قد توافرت للشعب العربي لأول مرة اداته الجماهيرية المناسبة لتحقيق دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية .

الاعتراض الثالث هو :ان تأكيد عجز القوميين التقدميين الحاكمين عن تجاوز الوجود الاقليمي للدول التي يتولون السلطة فيها ، أو قصور الدولة الاقليمية عن ان تكون اداة لتحقيق دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية هو دعوة مثالية الى أن يمتنع القوميون التقدميون في كل دولة عربية عن تولي السلطة فيها الى ان تقوم دولة الوحدة ، وهو ما يعني تماماً ترك الشعب العربي في تلك الدولة تحت رحمة القوى الاقليمية الرجعية .

انه اعتراض لا يصدر إلا من مثالي يتصور ان دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية لا تقوم الا بقرار من سلطة حاكمة في إحدى الدول العربية . أو انها تقوم بضربة واحدة ولو من بضعة دول عربية متحالفة . وهذه اوهام . انما تقوم دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية كخاتمة لنضال القوميين التقدميين في ظل التجزئة في ساحات متفرقة ضد قوى متباينة من

اجل غايات جزئية ومرحلية لا حصر لها . كلها مهما يكن مضمونها ومهما تكن ضآلة اثرها خطوات على الطريق الى الغاية العظيمة . ومن أعمق هذه الخطوات أثراً انتزاع سلطة الدولة من ايدي الاقليميين والرجعيين واستخدام قواها في انجاز مزيد من الخطوات على الطريق الى دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية . استخدامها فيما هي قادرة عليه وما هي اداة مناسبة لتحقيقه . مثلاً : المساهمة عن طريق المشاركة والدعم والتأييد لقوى التحرر دفاعاً عن الوطن العربي والتحالف مع كل قوى التحرر من الاستعمار في العالم . اضعاف الآثار الاجتماعية للعزلة التي فرضتها التجزئة على الشعب العربي على مستوى الانتقال والعمل والثقافة والتعاون مع الدول العربية الاخرى على كل ما من شأنه إذابة رواسب الغربة على المستوى الفكري ومستوى الممارسة . حتى جامعة الدول العربية يمكن أن تكون أداة يستخدمها القوميون في تحقيق ما هي قادرة على تحقيقه وخاصة على المستوى الاعلامي . أما في الداخل فثمة المجال الأولي والمرحلة لترجمة النظرية القومية الى واقع حي بقدر ما تطيق الدولة ولكن بكل ما تطيق : تحرير الشعب العربي من كافة اشكال القهر السياسي والاقتصادي المفروضة عليه ، وتصفية القوى الرجعية تصفية شاملة وكاملة . تحرير الشعب العربي من سيطرة الفكر المعادي للقومية والوحدة وتصفية القوى الاقليمية تصفية شاملة كاملة . فرض سيطرة الشعب العربي على كل وسائل الانتاج والغاء الملكية الخاصة للأرض ولكل وسائل الانتاج الاساسية وتوظيف كافة الموارد وعناصر الانتاج باقصى قدر ممكن من الكفاءة طبقاً لخطة اقتصادية شاملة ، بحيث تخضع كل موارد الانتاج وادواته وقواه المادية والبشرية ، واياً كان الشكل القانوني لها ، للقرار الاقتصادي الذي تتضمنه الخطة وتصفية كافة القوى المعادية للاشتراكية تصفية شاملة كاملة . حماية الشعب من الديكتاتورية والبيروقراطية بإتاحة أكبر امكانيات الممارسة الديموقراطية للشعب ن فلا قيود على المعرفة ولا قيود على الرأي ولا قيود على العمل الجماعي المنظم من اجل مزيد من التقدم الاجتماعي ، والانتباه الى مشكلة التخلف الموروث في الممارسة الديموقراطية بالتشجيع عليها ولو صاحبها الخطأ ، وتقديم امكانيات ممارستها ولو تعثرت ، والصبر على الشعب العربي حتى يتجاوز تخلفه المورث . ثم يبقى اخطرها جميعاً لأنه هو الذي سيحسم السباق الرهيب بين النظرية القومية التي يلتزمها القوميون التقدميون وهم في مواقع السلطة ، وبين الممارسة الاقليمية التي يبنون بها دولهم مادياً وثقافياً : إباحة وتشجيع ودعم وتأييد وحماية الحزب القومي الذي يتحمل وحده مسؤولية مواجهة العوائق الدستورية والدولية في سبيل الوحدة بنضاله المنظم على المستوى العربي كله بدون قيد دستوري او دولي بقصد الغاء الدول العربية واقامة دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية . نقول وحده لا لإعادة تأكيد انه وحده القادر فهو وحده المسؤول ،

ولكن للتأكيد على ضرورة عدم اقحام الدولة في مسؤولية نشاط الحزب القومي خارجها ، وذلك بان تكون غير مسؤولة عن وجوده داخلها ولو كانت تبيحه وتشجعه وتدعمه وتأيده وتحميه . اذ أن الدولة قادرة على ان تؤدي كل هذا من موقف " الحليف " وليس من موقف المتبوع . ان الحزب القومي اذ يقوم تابعاً للدولة – وهو ما يغري به اللقاء الفكري على نظريته بينه وبين القوميين التقدميين الذين يحملون مسؤولية الحكم – لن يؤدي الا الى واحد من امرين : الأول : شل مقدرة الحزب القومي لتظل في حدود القيود الدستورية والدولية التي تفرضها عليه تبعيته للدولة فيفشل فيما لا تستطيعه الدولة ذاتها . والثاني : اقحام الدولة في نشاط خارج حدود وجودها فتفشل فيما لا يستطيعه الا حزب قومي ينشط بدون قيود . اما ان تكون السلطة في الدولة تابعة للحزب القومي وتحت قيادته فذلك ما يتفق مع العلاقة السوية بينه وبين الدولة ، وهو عندئذ لن يستخدم الدولة إلا فيما هي قادرة عليه . غير ان هذا يقتضي أولاً أن يوجد حزب قومي قادر على ان يقدم للشعب العربي في الدولة قادة من بين صفوفه يستخدمون الدولة فيما يتفق مع طبيعتها ثم يبقى هو حراً في أن يستخدم قواه فيما هي قادرة عليه بطبيعتها الى ان يستولي على السلطة في دولة اخرى ، ولكن – في هذه المرة الثانية وما يليها من مرات – لا ليقدم لها قادة من بين صفوفه ولكن ليلغي الدولتين كخطوة في سبيل الوحدة الاشتراكية الديموقراطية . كل هذا بدون ان يغفل لحظة واحدة عن واحدة من اهم قاعد الاسلوب : ملاءمة الاداة للغاية .

ومرة اخرى نعود الى الرئيس جمال عبد الناصر . من موقع قيادته لحركة التحرر العربي اطلق النداء الى الحركة العربية الواحدة سنة ١٩٦٣ . ولكنه في الوقت ذاته ، من موقع رئاسة الجمهورية العربية المتحدة ، أعلن انه ليس مسؤولاً عن قيام الحركة العربية الواحدة وانها مسؤولية الجماهير العربية . فهل كان عبد الناصر متخلياً عن مسؤولية الاسهام في اقامة الحركة العربية الواحدة أم كان واعياً ضرورة ان تظل الدولة تحت قيادته متحررة من المسؤولية عن نشاط لا يتفق مع طبيعتها وان تنشأ الحركة العربية الواحدة متحررة من قيود تبعيتها للدولة ؟ .. لقد أجاب نفسه بما يؤكد وعيه الصحيح على عدم مناسبة الدولة لاداء الغايات المنوطة بمسؤولية تحقيقها بالحركة العربية الواحدة . فهل ثمة من يستطيع ان يحقق – في هذا المجال – ما لم يستطع جمال عبد الناصر ان يحققه بالرغم من انه كان قائد الجماهير العربية في معارك التحرر بدون منازع وكانت الجماهير تعتبره قائدها بدون شريك ، ولكن بدون ان يلتقي القائد وجماهيره في حزب واحد ؟ ...

اذا كان ثمة من يستطيع فليفعل .

اما نحن فنقول ان الدولة تحت حكم فصائل القوميين التقدميين تستطيع ان تحقق مالا حصر له من منجزات هي لبنات في بناء الوحدة الاشتراكية الديموقراطية ، اما ضمان ان تكون تلك المنجزات لبنات في البناء والمحافظة عليها وتنميتها وتحديد موقعها من البناء الشامل في الوطن العربي كله ، واكمال هذا البناء فلا يستطيعه الا حزب قومي يجمع كل القوميين التقدميين في الوطن العربي ويقود الجماهير العربية في كل المواقع ضد كل القوى الى ان يقيم دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية .

٧٥ – حزب واحد ام أحزاب متعددة ؟

ان السؤال القديم المتردد . ولكنه هن ذو مبرر واقعي . اذ ان بعض الناس قد فهموا الدعوة الى حركة عربية " واحدة " على انها قرار صادر " باحتكار " قيادة الجماهير العربية او الوصاية عليها . وهي دعوة أكثر واقعية وعلمية من هذه الاوهام . ان الدعوة الى " حركة عربية واحدة " دعوة لتجاوز " تجزئة " القوى القومية التقدمية الى وحدتها القومية . فهي دعوة قومية ضد الاقليمية . ولكنها ليست أمراً الى القوى القومية بالا تختلف في مشكلات التطور القومي . فإن كانت مختلفة ، وهو واقع اجتماعي ان كان قائماً فلا حيلة لأحد في أن تقوم في الوطن حركات أو أحزاب او منظمات ... قومية بمعنى انها غير مجزاة اقليمياً وان اختلفت في فهمها للقومية . وستدعي كل منها انها الحركة القومية التقدمية الصحيحة وبالتالي تحاول ان تكون هي الحركة " الوحيدة " ولن تصح من بين كل ما يمكن ان يقوم من حركات الا حركة واحدة او لاتصح جميعاً . والممارسة هي المحك الذي سيكشف صحة او خطأ ما يدعيه كل منها . نريد ان نقول أن ليس من حق أية حركة عربية واحدة أن تصادر – لا ندري كيف - حق أية جماعة من الشعب العربي في ان يختاروا لأمتهم . ان من حقها ان تكشف للشعب العربي ان ما اختارته تلك الجماعات كان خاطئاً . والممارسة النضالية هي المحك الأخير . اما الأمر الموجه الى الشعب العربي من بعض ابنائه : ان انتظروا لا تفعلوا شيئاً الى ان توجد لكم الحركة العربية الواحدة وعندما توجد اقبلوها لانها هي الحركة العربية الوحيدة ، فإن أقل ما يقال فيه انه امر غير قابل للطاعة . اجدى منه وأكثر جدية أن نقبل الأمر الواقع لنغيّره وان نتعامل مع الواقع كما هو لنطورّه . وهو ما يعني ان تجاوز العدد بين الحركات العربية الواحدة – بمعنى غير المجزأة اقليمياً – الى حركة عربية وحيدة هواية لابد ان نشق اليها طريقاً طويلاً يبدأ بالتعدد ذاته . وهو طريق لن ينتهي . فحتى في ظل دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ، حيث تكون كل شروط الفعالية الكاملة للجدل الاجتماعي قد توافرت ، وحيث تكون كل الجهود معبأة نحو غاية واحدة

هي الاشباع الثقافي والمادي لحاجات الشعب العربي المتجددة ابداً ، ستوجد الحركات العربية أو الاحزاب العربية التي تختلف في أفضل وسيلة لتحقيق التقدم والرخاء للشعب العربي كله ، وتحتكم في هذا الى الشعب العربي في دولته الديموقراطية .

لقد سألنا أنفسنا من قبل : لماذا نختار " نحن " غايات نلزم أنفسنا بتحقيقها في الواقع العربي ؟ ما هو مصدر حقنا في ان نختار غايات لتطور الأمة العربية كلها ؟ .. واجبنا : ... " ما دمنا ننتمي الى الأمة العربية ، وهي مجتمعنا الذي يتحدد مصيرنا في مصيره ، فإننا لا نستطيع إلا أن نختار للأمة العربية كلها غايات نلتزم نحن بتحقيقها ومن حقنا أن نختار لأمتنا العربية كلها لأن الاختيار لأنفسنا دون الأمة العربية التي ننتمي اليها مستحيل . ثم نضيف اننا إذ نرفض الاعتراض على حقنا نحن في ان نختار لأمتنا العربية كلها غايات نلتزم نحن بتحقيقها لأن الاختيار لأنفسنا مستحيل فإنه من المستحيل علينا ، بحكم نظريتنا ذاتها ، ان نعترض على حق غيرنا من ابناء الأمة العربية في ان يختاروا لأمتهم ما يشاءون من غايات يلزمون أنفسهم بتحقيقها مهما تكن تلك الغايات مختلفة عن غاياتنا . هذا مع اننا نعلم علم اليقين انهم عندما اختاروا بأنفسهم ما اختاروا لأمتهم قد اختاروا لنا أنفسنا إذ نحن بعض أبناء الأمة العربية . ان هذا حقهم بحكم وحدة المصير القومي التي هي مصدر حقنا " (فقرة ٣٥) .

يوشك الأمر ان يتحول الى فوضى . فنحن ندافع عن الأحزاب والحزبية ، ونعترف لكل جماعة ملتقية على ما يسمى نظرية أن تختار للمجتمع كله ما تريد كأن المجتمع مباح لكل مدع ان له رأياً في مشكلاته ، ولكل قادر على أن يغيره . كأن المجتمع مجتمع فوضوي ليس فيه دولة تنظمه ، وليس فيه حكومة مسئولة ، وليس فيه قوانين ومحاكم وسجون ومشانق غايتها جميعاً أن تضبط سلوك الأفراد والجماعات وتلزمهم " المصلحة العامة " ولو بالاكراه . لا . أبداً . وإنما المسألة هي ان الدولة تنظم المجتمع ولكنها لا تختلقه (فقرة ٢٠) . والمجتمع يخضع في حركته لقوانين موضوعية يمكن اكتشافها ولا يجدي الدولة شيئاً تجاهلها (فقرة ١٨) . وقد أردنا ان نعرض للمجتمع وقوانين حركته الموضوعية أولاً ، حتى نعرف بعد ذلك كيفية استخدام تلك القوانين في مجتمع منظم في دولة فيه حكومة وقوانين ملزمة ، وكيف تؤثر وتتأثر بفعالية تلك القوانين الموضوعية ، على أساس أنه لا يمكن أن نطالب الدولة ، أية دولة ، او نتوقع منها ، أن تسمح بالفوضى داخلها .

عندما يختلف الناس في المجتمع يفرزون قوى جماهيرية كل منها تحاول أن تحقق غايتها التي اختارتها . هذا قانون . وعندما تختار أية قوة جماهيرية غاية تريد ان تحققها تكون قد اختارت للمجتمع كله . وهذا تطبيق للقانون . وهو على وجه التحديد مصدر حق المجتمع المنظم بألا يسمح بالفوضى داخله . إذ في المجتمع المنظم تكون كلمة " أنا حر أفعل ما اريد " كلمة غريبة عن الحياة الاجتماعية . وهنا يأتي دور الدولة كنظام قانوني للمجتمع فتحدد موقفها من كلنشاط فيها فتبيح وتحرم . ولكن هذه الاباحة وذاك التحريم لا يغيران سيئاً من حقيقة الاختلاف بين الناس ومن انهم يحاولون علناً أو خفية تحقيق ما يريدون . وإنما تتغير صفته القانونية . المباح مشروع والمحرّم غير مشروع . ويكون على كل صاحب غاية غير مشروعة ان يقارن بينها وبين الجزاء عليها ويختار . هكذا يكون الأمر في الدولة وهكذا تفعل الدولة ، كل دولة ، مهما يكن نظامها الداخلي . لا توجد ولا يمكن أن توجد دولة " فوضوية " إنما تختلف مواقف " القوى " بعضها من بعض داخل الدولة تبعاً للغايات الاجتماعية التي تريد ان تحققها . والحكومة في الدولة هي واحدة من تلك القوى . وقد يكون الاختلاف حول الدولة ذاتها . وكل يحدد موقفه من كل طبقاً لنظريته هو ، ويقيس غايات القوى الأخرى على غاياته هو . فيقبل أو يدين على أساس موقفه . وعندما يكون في الحكم يبيح او يحرم ما يتفق مع غايته او ما يتناقض معها .

ولا نستطيع نحن أن نفعل غير هذا . بمعنى انه مع اعترافنا بالواقع الموضوعي الذي يفرز القوى احزاباً من ناحية وباستحالة اباحة الفوضى في الدولة من ناحية اخرى ، نحدد مواقفنا من الاحزاب الأخرى ومن الدولة ذاتها طبقاً لنظريتنا نحن ونقيس غاياتها على غايتنا نحن . ونتحمل مسئولية هذه المواقف ، ثم نرفض وندين ونحتقر المدللين الليبراليين الذين يدافعون عن الأحزاب والحزبية ويدعون الى التعدد ثم يطلبون من القوى القومية أن تحافظ علىاحزابهم فلا تصفيها ، ويطلبون من الدولة ان تعفيهم من ضريبة النضال فتحميهم من التصفية . لقد قلنا أن من حقهم ان يختاروا لأمتهم غايات يلزمون انفسهم بتحقيقها ولم نقل يلزموننا نحن بان نحققها لهم أو بأن ندعهم يحققوها إنما الذي يلزمنا نحن هو ما اخترناه نحن لأمتنا ، ونحدد موقفنا من كل القوى الأخرى جماعات أو أحزاباً أو حكومات طبقاً لموقف تلك القوى من غايتنا فنبقى عليها او نحالفها أو نصارعها او نصفيها على قدر اتفاقها او عدائها لتلك الغاية . ولها ان تفعل بنا الشيء ذاته ان استطاعت ، فنحن لا نهرب من مسئولية تحقيق مانريد والدفاع عنه .

وموقفنا من كل هذا بسيط .

فنحن نتحدث عن الدولة والاحزاب والعلاقة بينهما في مجتمع . وهو ما يستلزم ابتداء ان يكون مجتمعاً خالصاً لأبنائه ليصنع مصيره ، متعاوناً مع باقي المجتمعات ولكن ليس تابعاً لأي منها . ومن هنا فإن القوانين التي تتضمن تنازلاً او اعترافاً به عن جزء من الوطن أو من الشعب لأية دولة أخرى والقوانين التي تضع المجتمع أو جزء منه موضع التبعية الفكرية أو السياسية أو الاقتصادية لأي مجتمع آخر او تحمي هذه التبعية هي قوانين غير مشروعة . وبالمقابل فإن الاحزاب " العميلة " هي ايضاً أحزاب غير مشروعة . كل الأحزاب التابعة فكرياً أو سياسياً أو اقتصادياً لقوى خارج المجتمع أو التي تقبل بحكم مبادئها أو مواقفها التبعية الفكرية أو السياسية أو الاقتصادية لقوى أجنبية هي أحزاب غير مشروعة . إنها تأخذ من إباحة النشاط الحزبي والممارسة الديموقراطية وسيلة للحكم ليكون أول ما تفعله أن تبيع المجتمع كله أو جزءاً منه . فهي خائنة للشعب منذ البداية فلا تؤتمن على مصيره .

هذه قاعدة اولى .

والدولة هي النظام القانوني للمجتمع فهي الصيغة القانونية للحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية . والقانون هو الأمر " بعمل " أو النهي عنه . فهو الأداة الملزمة التي تتحول بها آخر حركات الجدل " العمل " الى الواقع أما كيف يصل الناس في المجتمع الى تحديد ماهية هذا العمل الذي يتحول الى قانون ملزم ، فمن خلال الجدل الاجتماعي الذي عرفنا أن الديموقراطية هي صيغته القانونية (فقرة ٥٢) . ففي الدولة الديموقراطية تكون وظيفة الاحزاب ان تعرض المشكلات الاجتماعية وتكتشف حلولها الصحيحة . بينما تكون وظيفة الدولة ان تصوغ رأي الأغلبية في قانون عام وملزم . فالقوانين التي تحرم النشاط الحزبي هي قوانين غير مشروعة لأنها تعوق حركة الجدل الاجتماعي (الممارسة الديموقراطية) . وبالمقابل فإن الأحزاب غير الديموقراطية هي ايضاً غير مشروعة . كل الأحزاب التي لانقبل بحكم مبادئها أو بحكم موقفها الاحتكام الى الشعب والالتزام برأي أغلبيته ولو كان مناقضاً لرأيها هي أحزاب غير مشروعة .انها قد تأخذ من إباحة النشاط الحزبي والممارسة الديموقراطية وسيلة الى الحكم ليكون اول ما تفعله إلغاء النشاط الحزبي والنظام الديموقراطي جملة . انها تدلس منذ البداية على الشعب فلا تؤتمن على مصيره .

هذه قاعدة ثانية .

ولما كان الاحتكام الى الشعب وقبول الالتزام برأي الاغلبية يستلزم ان تكون آراء الاحزاب من المشكلات الاجتماعية وحلولها متاحة للشعب ويكون الشعب حراً في الاختيار بينها ، فإن الغاء المقدرة الاقتصادية على تزييف المشكلات أو حجبها عن الشعب وتحرر الشعب من القهر الاقتصادي شرطان أوليان للممارسة الديموقراطية (فقرة ٥٥) . وبناء عليه فإن القوانين التي تبيح السيطرة الاقتصادية للأفراد أو الجماعات وتسمح بقهر الشعب اقتصادياً هي قوانين غير مشروعة لأنها تعوق حركة الجدل الاجتماعي (الممارسة الديموقراطية) . وبالمقابل فإن الاحزاب الليبرالية هي أيضاً غير مشروعة . كل الأحزاب التي لا تقبل بحكم مبادئها او بحكم مواقفها النظام الاشتراكي غير مشروعة . انهاتأخذ من اباحة النشاط الحزبي والممارسة الديموقراطية وسيلة للوصول الى الحكم ليكون أول ما تفعله فرض القهر الاقتصادي على الشعب وإحالة الديموقراطية الى لعبة شكلية . انها ضد الشعب منذ البداية فلا تؤتمن على مصيره .

هذه قاعدة ثالثة .

ولما كان قبول الالتزام برأي أغلبية الشعب يستلزم عرفة عدد الشعب الذي تنسب اليه الأغلبية في الدولة الديموقراطية الاشتراكية ، فإن كل القوانين التي تجزيء الشعب وتحرم جزءاً منه أو اكثر من الممارسة الديموقراطية هي قوانين غير مشروعة لأنها تعوق حركة الجدل الاجتماعي (الممارسة الديموقراطية) . وبالمقابل فإن الاحزاب الانفصالية أو الاقليمية هي أيضاً غير مشروعة . كل الاحزاب التي لا تقبل مبادئها أو بحكم مواقفها الاحتكام الى اغلبية الشعب كله ولو قبلت الاحتكام الى أغلبية جزء منه ، أو التي تريد بحكم مبادئها أو مواقفها تجزئة الشعب لتكون لها الأغلبية في جزء منه هي أحزاب غير مشروعة . انها تأخذ من اباحة النشاط الحزبي والممارسة الديموقراطية وسيلة للحكم ليكون اول ما تفعله تمزيق المجتمع او الابقاء عليه ممزقاً . فهي اقلية متمردة على وحدة الشعب منذ البداية فلا تؤتمن على مصيره .

وهذه قاعدة رابعة .

في ظل الدولة الواحدة الديموقراطية الاشتراكية يبقى الخلاف بين الناس ، وهذا ما لا حيلة لأحد فيه . ويفرزون كل منهم على رأي موحد . وهو ما لا حيلة لأحد فيه . فهم أحزاب متميز كل منها بنظريته في حل المشكلات الاجتماعية لإقناع شعب متحرر برأيه ليكون له من الأغلبية سنداً يصل به الى الحكم فيترجم نظريته الى واقع اجتماعي عن طريق القانون . ولكن الخلاف بين الاحزاب يدور هذه المرة حول ماهية المشكلات الاجتماعية ، وأيها اكثر حدة ، واولويات

حلها بالنسبة الى الموارد المتاحة ، وكيفية تنمية الموارد ، وافضل وسيلة لتوظيفها .. وفي هذا تلعب الاحزاب التي لابد ان تكون قليلة ، او حتى لوكانت كثيرة ، دورها في إبقاء سيطرة الشعب على الدولة دائماً ، وردع الحكام عن الانحراف ، والحيلولة دون الاستغلال البيروقراطي في ظل النظام الاشتراكي ، والتربية الشعبية على ممارسة التطور الاجتماعي ، وتخريج اجيال من القادرين على قيادة حركة التطور ، وانضاج المعرفة بالمشكلات الاجتماعية ، واكتشاف أفضل الحلول لها ، وتصبح كلها احزاباً مشروعة في دولة مشروعة تحتكم الى شعب متحرر . وتصبح حرية النشاط الحزبي متفقة مع القوانين الموضوعية التي تحكم حركة التطور الاجتماعي ، إذ ليس للحرية مفهوم الا المقدرة على التطور (فقرة ٣٩) .

وهذه قاعدة خامسة واخيرة .

هذا هو موقفنا من الاحزاب وتعددها وعلاقتها بالدولة ، ومن الدولة وعلاقتها بالأحزاب المتعددة . على ان نتذكر ان هذا الموقف لا يلزم احداً غيرنا . فإن كان ثمة من يخالف موقفنا جملة أو في قاعدة او اكثر فلا بد لنا من ان نحدد موقفنا منه على اساس موقفه منها . ولا بد لنا من ان يكون لنا موقف من اية قوة او حزب او دولة في الوطن العربي . ان معرفة القوى وموقفها وتحديد موقف من كل منها يمثل القاعدة الثالثة في نظرية الاسلوب . لا ينبغي للحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي ان يغفل عن اية قوة في الوطن العربي أو ان يقف منها موقفاً سلبياً ، ليكون قادراً في كل موقع وفي كل مرحلة أن يفرق بين الحلفاء والاعداء . وتفيدنا القواعد الخمس السابقة في فرز القوى وتحديد الموقف الصحيح منها على الوجه الآتي :

أولاً : فنحن بحسم قاطع ضد كل القوى والدول المغتصبة ارضنا والمحتلة جزءاً من وطننا والتي تفرض علينا التبعية الثقافية او السياسية او الاقتصادية وضد كل الحكومات والحزاب في الوطن العربي التابعة لقوى اجنبية فكرياً او سياسياً او اقتصادياً او التي تروج وتدعو او تعمل لمثل هذه التبعية . ان كل هؤلاء اعداء امتنا ووظيفتنا أن نسحقهم سحقاً بدون تردد او مهادنة أو مساومة او رحمة . وبدون ان نقبل اعذاراً أو اعتذاراً في أي ظرف ومهما كانت الظروف . نحن ضد الخيانة والتبعية خيانة . لا تبررها حتى النوايا الحسنة . فنحن لا نقبل الاعتداء على أمتنا او تبعيتها لأي مجتمع آخر ، لا باسم السلام ، ولا باسم التحرر ، ولا باسم الوحدة ، ولا باسم الديموقراطية ، ولا باسم الاشتراكية ، ولا باسم التنمية ، ولا باسم الرخاء . ولا نقبل حتى مجرد الحوار مع القوى المعتدية والقوى العميلة الخائنة .

ثانياً : ونحن في داخل كل دولة عربية ضد الاستبداد والديكتاتورية ، وضد كل الاحزاب التي تروج او تدعوا وتعمل لفرض الاستبداد والديكتاتورية أو لمساندة القوى المستبدة والديكتاتورية . نحن مع سيادة القانون وحرية العلم وحرية الرأي بدون قيود ومع الاحتكام الى الشعب والالتزام برأي اغلبيته . ومع الممارسة الديموقراطية على اوسع نطاق . مع حرية الاجتماع وحرية تكوين النقابات والنشاط الحزبي نحن باختصار مع الديموقراطية .

ثالثاً : ونحن في داخل كل دولة عربية ضد القهر الاقتصادي والاستغلال والرأسمالية . وضد كل الاحزاب الليبرالية . ضد الليبرالية منهجاً وفلسفة وفكراً ومسلكاً وضد الليبرالية فرادى وجماعات وجمعيات .

رابعاً : ونحن في كل الدول العربية ضد الاقليمية . ضد كل الجماعات والأحزاب التي تروج أو تدعو أو تعمل للابقاء على التجزئة الاقليمية للأمة العربية فكراً أو حركة . وضد الدولة الاقليمية ذاتها .

خامساً : ونحن في دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ضد كل القوى العميلة والمستبدة والليبرالية ونحتكم للشعب العربي ديموقراطياً فيما نراه حلاً صحيحاً لمشكلات تطوره ونقبل المباراة الديموقراطية مع كل الاحزاب التقدمية ونلتزم رأي الاغلبية .

وبعد ،

فإن كانت هذه المواقف المتعددة تبدو متداخلة على الوجه الذي قد يوحي بان فيما بينها اختلاطاً لا يسمح بمعرفة الموقف الصحيح منها ، فإن هذا الايحاء يزول بمجرد ان نتذكر اننا نحدد موقفنا من واقع مجزأ غير مستوفي نموه الاقتصادي بعضه مغتصب وبعضه محتل وبعضه تابع وبعضه متحرر وبعضه راسمالي وبعضه يتحول اشتراكياً ، والقوى الحليفة والمعادية موزعة عليه تخوض معارك متنوعة في كل موقع . ومن هنا فإن الموقف الذي ذكرنا نقاطه الخمس سيكون موزعاً على ساحات المعارك حيث نختار في كل ساحة معركة الموقف الصحيح تبعاً لنوع المعركة واهدافها المحلية والمرحلية والقوى المعادية فيها والقوى الحليفة . وبينما يبقى الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي ملتزماً نظريته تحدد له نظريته الموقف الصحيح مهما اختلفت الظروف في الواقع العربي المعقد ، وما كان لنظرية غيرها ، بسيطة في تجريدها ، تلزم اصحابها موقفاً نمطياً واحداً في مواجهة ظروف معقدة ، لتنجح في الحفاظ على وحدة قواها في الوطن العربي . وما كان لأية نظرية ولو قومية ديموقراطية اشتراكية تسمح لأصحابها باختيار المواقف

المختلفة من كل واقع مختلف ، لتنجح في الوصول بقواها الى غاية واحدة بدون ان تكون تلك القوى في كل موقع ملتزمة في معاركها المتنوعة استراتيجية واحدة . ولا يمكن ان تكون ثمة استراتيجية واحدة إلا لحزب واحد .

٧٦ – الاستراتيجية :

أول ما يجب على الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي هو ان يبرر وجوده . ذلك لأن القوميين التقدميين لا يلتقون في حزب قومي ديموقراطي اشتراكي ليفرحوا به . انه غير مطلوب لذاته فهو ليس غاية . بل هو أداة لتحقيق غاية . انه لازم ليوفر للقوميين التقدميين المقدرة على انتهاج الاسلوب العلمي في تحقيق دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . ويكون ذلك بالتخطيط الشامل . إنه اذن ليس التنظيم الذي يهرب اليه المناضلون من مواجهة المشكلات الاجتماعية في مواقعهم ليتجمعوا فيه يتبادلون الحديث عن الحرية والوحدة والاشتراكية ، ولعنة أعداء الأمة العربية ، بل هو التنظيم الذي يلزمهم في مواقعهم أن يواجهوا أن يواجهوا المشكلات الاجتماعية طبقاً لخطة واحدة . طبقاً لاستراتيجية واحدة . وعندما يعجز الحزب عن وضع هذه الاستراتيجية يكون قد حكم على نفسه – مقدماً – بالفشل وبالتالي فقد مبرر وجوده . ولن تحول أية قوة في الأرض دون ان يفشل وان يتمزق . إذ " الاستراتيجية " هي القاعدة الرابعة من نظرية الاسلوب . وقد عرفنا أساسها الفكري عندما عرفنا في بداية الحديث انه " مهما يكن مضمون التغيير الذي نريد ان نحدثه في الواقع فهو إضافة ليست قابلة للتحقق تلقائياً بدون عمل انسان ... فهي قطع للاستمرار التلقائي للواقع ... ومن هنا نكتشف انه مهما يكن ما نريد أن نحققه فإنه لا يتحقق إلا في المستقبل ... بهذا الاكتشاف لعنصر الزمان في الحركة نلتقي باول واخطر شروط التغيير ... " فقرة (٢) . والاستراتيجية ليست مجرد خطة لاستخدام القوى من اجل غايتنا ، بل هي قبل كل شيء ، اسلوب ادخال عنصر الزمان في نضالنا واستخدامه لتحقيق غايتنا . ومن هنا فإن وضع الاستراتيجية يتطلب أمرين معاً : النظرية التي تحدد الغاية ، والمعرفة بالواقع الاجتماعي الذي تصلنا فيه بغايتنا . والاعتماد على أي منهما لوضع خطة استراتيجية لن يؤدي إلا إلى الفشل . المثقفون الذين يجيدون معرفة النظريات يستطيعون أن " يؤلفوا " استراتيجية على أساس تصورهم للواقع . اما الذين يعيشون الواقع بدون نظرية فهم عاجزون عن حتى مجرد التصور الاستراتيجي . وكلاهما يستويان فشلاً . الافكار المجردة تظل بعيدة عن الواقع ولو كانت محكمة الصياغة والممارسة تظل خاضعة للصدفة آناً تصيب وآناً تخيب ، ان هذا يحدد لنا اسلوب اكتشاف الحل الصحيح لمشكلة الاستراتيجية في الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي . انه

اسلوب اكتشاف الحلول الصحيحة (الجدل الاجتماعي) . في داخل الحزب يعرفون جميعاً الغاية لأنهم يلتزمون جميعاً نظرية واحدة . ولكن كل واحد منهم لا يعرف ولا يمكن أن يعرف كل الواقع . لهذا فلا طريقة لوضع استراتيجية صحيحة إلا بتبادل المعرفة بالواقع ومشكلاته وتبادل الرأي في أفضل استراتيجية لمواجهته والاحتكام عند الاختلاف في تقييم الواقع للنظرية ثم قبول الاقلية الالتزام برأي الأغلبية . انها الديموقراطية داخل الحزب او الصيغة التنظيمية للجدل الاجتماعي داخله . انه بهذا يلتزم القوانين الموضوعية التي تحكم حركة المجتمعات من حيث هو مجتمع صغير . بها يطوّر نفسه باكتشاف الحلول الصحيحة للمشكلات التي تواجهه واولها واخطرها مشكلة استراتيجية الحزب . وهذا يفرض مرة أخرى أن يكون الحزب ديموقراطياً في علاقاته الداخلية . يفرضه حتى لا يفشل . بعد ان فرضه ليكون قومياً (فقرة ٥٢) . وتفرض النظرية صحتها من حيث هي تقدم لنا منطلقات وغايات وأساليب متسقة . هذا بدون احتجاج بان الذين سينفذون الخطة الاستراتيجية ويضحون من اجلها ويتحملون مخاطر الخطأ فيها هم قواعد الحزب وبالتالي فغن من حقهم ان يشاركوا في وضع الخطة التي سينفذون ويضحون من اجلها ويتحملون مخاطر ما قد يكون فيها من اخطاء . ولكن – في كل الظروف – لا يكتمل الاسلوب للحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي ، ولا لأي حزب ، إلا بان يصل بين واقعه وغايته بخطة استراتيجية . وبدون خطة استراتيجية يضعها الحزب ديموقراطياً لن يستطيع ان يحقق غايته إذ سيظل عاجزاً عن ادخال عنصر الزمان في حركته والسيطرة عليه واستخدامه . ولهذا نتيجتان ملزمتان لكل الجادين في رغبتهم ان تقوم في الوطن العربي دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية .

الأولى : ان يعفوا أنفسهم ويعفوا الشعب العربي من عناء التصورات الاستراتيجية للنضال من اجل الوحدة الديموقراطية الاشتراكية قبل ان يقوم الحزب القومي الديموقاطي الاشتراكي او خارج دائرة الحوار الديموقراطي داخله . ان كثيرين من الشباب العربي يحملون انفسهم مجهودات فردية لوضع استراتيجيات للمستقبل العربي . ولو كان الأمر مقصوراً على مجرد التصور لما كان ضاراً لأنه – على الأقل – مران ذهني على فهم مشكلات الاستراتيجية . إلا ان الاستراتيجية تتضمن مواقف محددة من الواقع العربي وقواه وحركته والتصور الفردي لاستراتيجية تحقيق دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ، السابق على قيام الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي ، لا يلبث أن يتحول الى مواقف محددة من الواقع وقواه وحركته . تصبح لكل واحد استراتيجية خاصة بناها على أساس نظريته الخاصة وحدد بها لنفسه مواقف

خاصة من غيره . ولما كان بمفرده عاجزاً حتى عن تنفيذ " استراتيجية " في الواقع الاجتماعي فإنه ينفذها بما هو قادر عليه : الكلام . ومع تعدد الافراد وتعدد الاستراتيجيات الفردية وتصدي كل واحد لمسؤولية تحقيق دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية بمفرده طبقاً لاستراتيجيته ينقلب " النضال " الى معارك كلامية . ولسنا نشك لحظة في ان السبب الاساسي للخلافات التي تمزق الشباب العربي الذين لاشك في اخلاصهم لهدف دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ، هو أن كل منهم يحدد موقفه من الآخر طبقاً " لاستراتيجية " خاصة يتصورها . وعندما نعرف ان وضع الخطة الاستراتيجية لتحقيق دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية هو جزء من نظرية كاملة ومتكاملة في الاسلوب تحتم ان يكون الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي هو واضع الخطة والمسؤول عن وضعها نؤجل كل خلاف بين تصوراتنا لاستراتيجيته الى ان نطرحها داخلها ونتحاور فيها ديموقراطياً . نريد ان نقول ان عدم الالتقاء لسبب الخلاف في المنطلقات او في الغايات مفهوم وهو يحول دون الالتقاء في حزب واحد فلا مبرر للخلاف حول الاستراتيجية فسيلتزم كل واحد استراتيجية حزبه . وعندما نكون متفقين في المنطلقات والغايات والاسلوب بما فيه ضرورة التقائنا في حزب له استراتيجية فإن الخلاف حول ماهية الاستراتيجية يجب ان يؤجل الى ان نلتقي في الحزب فنحتكم فيه ديموقراطياً أما إذا كان الواقع العربي يضغط على اعصابنا ، ويثير فينا تصورات للمستقبل واستراتيجية مواجهته – وهو امر انساني – فعلينا ان نفلت بانفسنا من هذا الضغط وتلك التصورات بان نبادر الى الالتقاء في تنظيم يحوّل تصوراتنا الى خطة استراتيجية أو نعرف فيه خطة استراتيجية افضل من تصوراتنا ، لأنها اوثق في تحقيق غاياتنا المشتركة .

النتيجة الثانية مترتبة على الأولى ومؤكدة لها . وهي ان نستعد لما لا بد منه ، وهو انه في ظل العمل الجماعي المنظم ، في داخل الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي ، سنقبل ونلتزم استراتيجية الحزب التي شاركنا في وضعها ديموقراطياً حتى لو كان منا من يعتقد انها خاطئة ، ما دام النظام الديموقراطي داخل الحزب سيسمح بان يواصل الحوار الفكري لإقناع رفاقه بما يرى . عندما نلتقي في حزب سيطرح كل واحد تصوراته في داخله مهما تكن تلك التصورات . وسيدي من الآراء ما شاء ويدافع عنها كما يريد ، ولكنه سيتركها جميعاً داخله ليخرج ملتزماً بتنفيذ رأي الحزب الذي تحدد ديموقراطياً . ولهذا نحذر من ان يحدد كل قومي تقدمي موقفه من استراتيجية النضال من اجل دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ، تحديداً نهائياً ، قبل الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي أو خارجه على وجه يعزله عنه لأنه يبدو كما لو كان يفرض

رأياً مقدماً ولا يقبل الالتزام الديموقراطي فيشكك في صدق وعيه القومي وفي مقدرته على العمل الجماعي المنظم ، وهما شرطان اوليان ليقبل غيره ان يلتقي معه فكرياً او حركياً .

باختصار على الذين من مواقفهم يتصورون استراتيجية خاصة لتحقيق دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية الا يأخذوا من اختلافهم سبباً لتمزقهم ، ولا يفرضوا استراتيجياتهم شروطاً للانتماء الى الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي ، لأن الحزب وحده هو صاحب الحق في وضع استراتيجية والمسؤول وحده عن وضعها وإلزام كل فرد فيه تنفيذها وردعه إن حاد عنها .

التزاماً بهذا فالمفروض ان نتوقف عن الحديث عند هذا الحد حتى لا نسبق الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي فنصادر حقه وهو ما لا حق لنا فيه ، أو ان نتحمل عنه مسؤوليته ولسنا مسئولين عنها ، ولنكون دائماً على استعداد للالتقاء فيه مع كل الذين نشترك معهم في المنطلقات وفي الغايات وفي الاسلوب . أي الذين نلتقي معهم على النظرية . لهذا سنتقصر فيما تبقى من حديث على بيان خصائص الاستراتيجية كما تحتمها المنطلقات والغايات استكمالاً لنظرية الاسلوب . وهي خصائص بسيطة .

أولاها : أن تكون استراتيجية قومية . تتحدد – من ناحية – طبقاً لمصلحة الأمة العربية ككل في مواجهة الدول الاجنبية . نشارك في الصراع الدولي ونحالف ونعادي ، ولكن طبقاً لمصلحة امتنا . ان الحياد الايجابي ، او عدم الانحياز ، بالمفهوم الذي يعبر عنه شعاره " نعادي من يعادينا ونسالم من يسالمنا " ، هو تعبير عن الموقف القومي في العلاقات الدولية . وتكون – من ناحية أخرى – شاملة الوطن العربي كله . لا يجوز للحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي على ان يوجه ومهما تكن العقبات ان يستثني من نشاطه اي شبر من الوطن العربي او ان يحجب عضويته عن اي فرد عربي يستأهل عضويته ، وبالتالي فإن استراتيجيته يجب ان تكون شاملة كل الوطن العربي بدون استثناء ، سواء كانت ثمة قوى متاحة لتنفيذها ام لم تكن . يجب ان تكون جاهزة للتنفيذ بمجرد وجود القوى في المواقع التي لم يمتد اليها نشاطه الفعلي . ان هذا يعبر عن حقه القومي ومسئوليته القومية معاً ، ورفضه ان يتحول بإرادته ، او ان تحوله اية قوة الى حزب اقليمي ، وسيكون اقليمياً ويفقد هويته القومية لو قبل بإرادته او خضع لأي قوة فاستثنى من حقه ومسئوليته شبراً واحداً من الوطن العربي ، بصرف النظر عما اذا كان قادراً مرحلياً ام غير قادر على الممارسة الفعلية لحقه او الوفاء الفعلي بمسئوليته .

الثانية : أن تكون استراتيجية هجومية . ان استراتيجية الدفاع هي خطة المحافظة على الواقع . ودولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ليست واقعاً في الوطن العربي . من هنا فان استراتيجية تحقيقها لا بد لها من ان تكون هجومية . لا هدنة ولا سلام بين الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي وبين القوى التي تقف عقبة في سبيل غايته . حتى لو كفت هي عن الحركة المعادية فلا بد من مهاجمتها حتى تصفى . حتى لو انهزمت فتراجعت لابد من مطاردتها الى ان تصفى . حتى لو توقفنا نحن فلنعيد حشد قوانا ثم نبدأ الهجوم . حتى لو انهزمنا فتراجعنا نعيد تنظيم قوانا لنعود الى الهجوم . لا ينبغي ابداً ان يكون نضال الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي رد فعل للقوى المعادية لغايته . ان هجمت يدافع وان توقفت يتوقف وان هادنت يهادن . وان ساومت يساوم . ابداً . إذ ان مهمته أن يصفي نهائياً – بالوسائل المناسبة – دولة اسرائيل والاستعمار الامبريالي والتبعية والرجعية والديكتاتورية والاقليمية ليقيم دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية فلا بد من أن تكون استراتيجيته مهاجمة كل هذه القوى حيث تكون وعدم التوقف عن النضال ضدها الى ان تصفى نهائياً . الوسائل هي ادوات المعارك التكتيكية . ولكن الهجوم موقف استراتيجي . ويبدو هذا اكثر وضوحاً لو ضربنا له مثلاً معركتنا ضد الصهيونية . ان الغاية الاستراتيجية هي استرداد أرض فلسطين لدولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . والمرحلة الأولى منها استرداد ارض فلسطين من قبضة الصهيونية المغتصبة بإزالة دولتها : اسرائيل . ولا يمكن حصر الوسائل التي تؤدي الى إزالة دولة اسرائيل . إنها وسائل كثيرة تتعاون معاً على تحقيق غايتها طبقاً للقوى المتاحة لنا والقوى المتاحة للعدو . ولكن الموقف القومي من مشكلة فلسطين يحتم ان نهاجم اسرائيل دائماً بكل وسيلة وبدون توقف لا من خارج الأرض المغتصبة فقط ولكن من داخلها . إذ ان الدولة – كما عرفنا – نظام قانوني فهو كما يتحطم من الخارج يتحطم من الداخل . وتنبهنا نظريتنا القومية تنبيهاً خاصاً ومركزاً الى اهمية استمرار مهاجمتها من الداخل . فقد قلنا من قبل : " ان الصهيونية تحاول منذ ١٩٤٨ ان تصنع امة من اشتاتها القبلية بان تستحوذ على ارض خاصة بها . ولا بد لكي تنجح من ان تستقر على الأرض وتختص بها ... ولو سمح الشعب العربي للصهاينة الاستقرار على الأرض حتى تكون خاصة بهم وبنوا عليها حضارة خاصة فإنهم سيصبحون امة شاء الشعب العربي ام لم يشأ ... ويوم يصبح للصهاينة أمة في فلسطين لن يستطيع احد أن ينتزعها منهم مرة أخرى . لعل هذا ان يكون واضحاً فإنه يحدد لنا إلتزامات عينية داخل الأرض المغتصبة وخارجها حتى قبل ان تزول دولة اسرائيل " (فقرة ٤٢) . هكذا قلنا وها نحن نعود لمواجهة هذه الالتزامات العينية . ان دولة اسرائيل هي نظام قانوني ينظم محاولة الصهيونية الاختصاص بأرض فلسطين المغتصبة وان يوفر لهذا الاختصاص الاستقرار

لفترة زمانية كافية ليتحول الصهاينة إلى امة . ان الشعب العربي المقيم على ارضه في دولة اسرائيل هو القوة الأولى في الوطن العربي التي تحول فعلاً دون ان يختص الصهاينة بأرض فلسطين . وهو قادر على ان يكمل دوره التاريخي في الإلغاء الموضوعي لدولة اسرائيل بأن يحيلها من نظام قانوني إلى حبر على ورق ، وذلك بان يحطم القانون . أي قانون من اول القوانين التي تحرم العنف الى آخر قوانين الاقامة والمرور . ان كل من يحطم قاعدة قانونية في الأرض المحتلة يجرد دولة اسرائيل ولو من جزء بسيط من مقدرتها على البقاء . ولو تحول العرب فيها الى مثل ابطال غزة الشجعان لانهارت دولة اسرائيل من الداخل . ان هذا الدور البطولي ينتظر كل قادر من الشباب العربي . هناك في الأرض المحتلة يمكن تحويل دولة اسرائيل الى خرافة واقناع الصهاينة بكل وسيلة مناسبة بأن مشروع دولتهم مشروع فاشل . ولكن الأرض المحتلة ليست هي الساحة الوحيدة لتحطيم دولة اسرائيل . ففي كل مكان وفي كل مجال تنشط فيه اسرائيل كدولة يمكن ان توجه اليها الضربات لتتحول الى دولة فاشلة . المهم هنا هو مهاجمة دولة اسرائيل في كل مجال وفي أي مكان داخلها أو خارجها ، في الوطن العربي او في أطراف الأرض جميعاً ، وبأية وسيلة من الكلمة الى المدفع بدون توقف . " بدون توقف " هذا هو العنصر الاستراتيجي الحاسم في النهاية . على الشعب العربي ان يحرم الصهاينة مهما تكن الظروف من امرين : أولهما الاعتراف ثانيهما الأمن . انالدول العربية قادرة على ان تحرم الصهاينة من الاعتراف . ولكن الدول العربية قد لا تستطيع أن تحرم الصهاينة من الأمن . والأمن اكثر لزوماً لبقاء دولة اسرائيل من الاعتراف . وهنا يبرز دور القوة الجماهيرية المتحررة من قيود الدولة القادرة على ان تحرم اسرائيل من الأمن من ناحية وقادرة – إذا لزم الأمر – ان تردع اية دولة عربية تعترف بإسرائيل . إن هذه القوة الجماهيرية المقاتلة التي عرفت بعد هزيمة يونيو (حزيران) سنة ١٩٦٧ باسم المقاومة هي الوسيلة الأولى المناسبة لإلغاء وجود دولة اسرائيل في فلسطين . وهي قادرة تماماً على ان تؤدي دورها داخل الأرض المحتلة وخارجها بما يتوافر لها من حرية في اختيار مواقع ضرباتها ووسائل توجيه تلك الضربات بشرط أن يتوافر لها أمران : الأول المقدرة على الاستمرار . الثاني الحماية ضد الدول العربية التي ترى في نشاط المقاومة ما يمس وجودها كدولة : شعب وأرض وسيادة فتحتج باستقلالها او بالتزاماتها الدولية لطعن المقاومة من الخلف او تصفيتها . لو توافر الأمران للقوة الجماهيرية المقاتلة (المقاومة) لبدأ الصهاينة انفسهم في التخطيط لتصفية دولتهم ، لأنهم سيكونون حينئذ على يقين من المصير الذي ينتظر تلك الدولة . والدول العربية جميعاً لا تستطيع بحكم طبيعتها الاقليمية وفيما لو تركت وشأنها أن توفر للمقاومة هذين الأمرين . وأكثر منها عجزاً المشردون في الوطن العربي من ابناء فلسطين . إنما يتوافر الأمران ويتحدد بهما

المصير النهائي لدولة اسرائيل عندما تكون المقاومة هي القوة الضاربة لحزب قومي يستمد مقدرته من مقدرة الجماهير العربية على الاستمرار في النضال من اجل استرداد الأرض المحتلة ومقدرتها على ردع أية حكومة عربية ويعفي المقاومة من ان تعتمد على الدول العربية فيجنبها مخاطر الغدر ويؤمن وجودها ويوفر لها العمق الاستراتيجي اللازم للنصر في المعركة .

وما فلسطين إلا مثلاً لتاكيد ما تحتمه نظريتنا من ان تكون استراتيجية الحزب القومي التقدمي الاشتراكي استراتيجية هجومية . وهو ما يعني انها تضيف الى خصائص الحزب القومي ما يجعله صالحاً لتنفيذ استراتيجيته وهو ان يكون ذا قوة ضاربة هجومية لمواجهة متطلبات النصر في الواقع العربي .

الثالثة : ان تكون استراتيجية مرنة . ان استراتيجية تبدأ من واقع مجزأ غير مستوى النمو الاقتصادي ، بعضه مغتصب وبعضه محتل وبعضه تابع وبعضه متحرر وبعضه رأسمالي وبعضه يتحول اشتراكياً ، والقوى المعادية موزعة عليه لها في كل موقع قوة ، وكل قوة ذات غايات تكتيكية مختلفة وتستعمل وسائل مختلفة ، لابد لها – لكي لاتجمد قواها – من أن تحتفظ للقوى في كل موقع بأكبر قدر من المرونة في اختيار الخطط التكتيكية المناسبة لخوض معاركها في مواقعها واختيار اساليب الصراع ضد عدوها لتنفيذ الغاية الاستراتيجية المحدد لها .

الرابعة : ان تكون استراتيجية ثورية . وهذه تحتاج الى ايضاح .

٧٧- لماذا الثورة العربية :

ثمة مبررات في الوطن العربي تقتضي تحديد مفهوم الثورة تحديداً علمياً دقيقاً . من هذه المبررات شيوع استعمال المعنى "المجازي " للثورة حيث تعني ضخامة الجهد أو ضخامة الأثر . ولقد أدى هذا الشيوع إلى أن اصبحت الثورة تطلق على اداء الواجبات اليومية ولا تزيد عن هذا الا قليلاً . ومنها اساءة استعمال كلمة الثورة لتغطية اعمال لا تمت الى الثورة بصلة ومنها غموض المضامين التي تنسب الى الثورة فالثورة التي هي تغيير جذري في المجتمع تجرنا الى السؤال عما هو الجذري . والجذري الذي هو الاساسي يحتاج الى معرفة ما هو الاساسي .. وهكذا . كل هذا يفتح الباب واسعاً لادعاء الثورية والتضليل باسم الثورة .

لهذا ينبغي أن تكون الثورة بمعناها الحقيقي معروفة لنا حتى لا نضل أو نضلل . والمعنى الحقيقي للثورة هو تغيير النظام في المجتمع على وجه يحقق ارادة الشعب ، أو اغلبه ، من غير

الطريق الذي يرسمه النظام القانوني السائد فيه . ذلك لأنه في أي مجتمع مضامين اقتصادية واجتماعية وسياسية ، تكون معاً مضمون علاقات الناس أنفسهم . وفي كل مجتمع تصاغ علاقات الناس حول هذه المضامين في عديد من القواعد والقوانين العادية و الدستورية تكون معاً النظام القانوني للمجتمع وكل نظام قانوني يتضمن طريقة قانونية أيضاً ، او مشروعة كما يقولون ، لتعديله او تغييره . ويفرض – في الوقت ذاته – جزءاً رادعاً على محاولة تغيير العلاقات التي يحميها من غير الطريق الذي رسمه ، وينشيء أدوات الردع اللازمة لتنفيذ أحكامه .

ولما كان النظام القانوني في أي مجتمع نظاماً عاماً ، وبمعنى انه للجميع ويخضع له الجميع طبقاً للشروط التي يتضمنها ، فإن مشروعيته قائمة على فرض ان المضامين والعلاقات التي صاغها فحماها تتفق مع ما تريده الجماهير التي تعيش في ظله او اغلبها .

إلا أنه يحدث أن يكون هذا الفرض غير صحيح . أما لأنه نظام قانوني مفروض على إرادة الجماهير منذ مولده كتلك النظم التي يفرضها الاستعمار على الشعوب التي يستعمرها ، فيرسم لها حدودها ، ويضع لها دساتيرها ، ويعين لها سلطاتها ويسن لها قوانينها ، ليوفر الحماية لمصالحه تحت ستار الشرعية ، واما لأن المضامين الاجتماعية قد تجاوزت عن طريق النمو والتطور اطارها القانوني الثابت نسبياً ، فتصبح مصالح الشعب أو أغلبيته ، مجردة من الحماية القانونية ، وخارج اطار الصيغة التي يمثلها النظام القانوني القائم .

عندما يسقط افتراض ماهية النظام القانوني لمصالح الجماهير التي تكوّن الاغلبية ، يتجرد من الشرعية ويبقى عدواناً على الشعب مصوغاً في شكل قانوني ، ويصبح تغييره مشروعاً . هنا ينقسم الناس عادة قسمين ، قلة رجعية لا يزال النظام القانوني المتخلف يوفر الحماية لمصالحها فتقف ضد أي تغيير فيه . وكثرة تقدمية تريد ان تغيّره على وجه يكفل حماية مصالح اغلبية الشعب . ثم يفترق التقدميون أنفسهم حول اسلوب التغيير ، فمنهم الاصلاحيون الذين يرون أن يلتمسوا التغيير عن طريق ذات الاسلوب الذي رسمه النظام القانوني الذي يريدون تغييره ، يعدلون لائحة هنا ، ويضيفون نصاً الى قانون هناك ، ليلائموا بين النظام القانوني ومصلحة الجماهير وتلك وسيلة ناجحة عندما تكون الجماهير قادرة فعلاً على تغيير النظام القانوني ، أي في ظل الديموقراطية ، عندما تكون القوانين من صنع الشعب وخاضعة في وجودها والغائها لارادة الشعب فعلاً . ولكنها وسيلة فاشلة تماماً عندما يكون النظام القانوني ذاته قد جرد الجماهير ، اقتصادياً أو سياسياً أو اجتماعياً ، من المقدرة على تغييره .

هنا تكون قد توافرت الظروف الموضوعية للثورة .

وهنا تكون محاولة التزام احكام النظام القانوني السائد لتحقيق غايات الجماهير التزاماً مثالياً عقيماً ، ولا تبقى الا الثورة اسلوباً يلتزمه التقدميون الذين يسمون عندئذ " ثوريين " وتكون مهمتهم توعية الجماهير المقهورة وتنظيمها وقيادتها لاسقاط أسس النظام القانوني المتخلف واعادة صياغته طبقاً لمصلحة الجماهير ذاتها أي تمكين الجماهير عن طريق النضال الجماعي المنظم من استرداد مقدرتها على التغيير ، وتحقيق غايتها ، خارج اطار الاصلاح القانوني .

لهذا فإن الثورة ليست رغبة جامحة ، ولكنها حل حتمي لمشكلة موضوعية خلقها النظام القانوني القائم فحيث تسلب الجماهير المقدرة على تحقيق ارادتها ديموقراطياً ، لا يكون امامها إلا طريق الثورة . ولهذا حق ما يقال من ان الثورة تعني دائماً انها شعبية وتقدمية . وتخرج بذلك من عداد الثورات الانقلابات التي يلجأ اليها البعض لمجرد الوصول الى السلطة ولو عن طريق العنف . انها مجرد مخالفات دستورية ولو كانت عنيفة . كما تخرج اعمال العنف التي تلجأ اليها الرجعية ضد الثوريين للابقاء علىالنظم غير المشروعة ، وهذا ما يسمى عادة " الثورة المضادة " انه ارهاب .

ومن المهم ان نفطن هنا الى ان العنف ليس شرطاً للثورة . وإن وقع فليس الثوريون مسئولين عنه . ان العنف الذي قد يلجأ إليه الثوار اجراء مشروع لتجريد أعداء الثورة من المقدرة العنيفة على تثبيت نظام قانوني يجب ان يسقط لمصلحة الجماهير . ولما كان ذلك النظام القانوني ذاته يبيح العنف ضد الذين يحاولون اسقاطه ، فإنه اعتداء قائم ، والرد عليه يمثل اسلوبه العنيف دفاع مشروع .

تلك هي الثورة .

بمجرد التزام المنطلق القومي التقدمي ، وطبقاً لهذا المفهوم المحدد للثورة ، يتضح أن الثورة هي الطريق الوحيد إلى دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية .

ذلك لأن الوجود الموضوعي للأمة العربية كمجتمع قومي واحد يعني ان مقياس الضرورة الثورية هو مدى ما يبيحه النظام القانوني في الوطن العربي ككل من سبل ديموقراطية لتحقيق ارادة الجماهير العربية ككل . فقد قلنا ان الثورة هي البديل الحتمي عندما تسلب الجماهير مقدرتها على التغيير ديموقراطياً .

والواقع من النظام القانوني في الوطن العربي انه مجموعة عديدة من الدساتير والقوانين – حيث توجد دساتير وقوانين – تجزىء الوطن الواحد إلى دول عدة ، وتجسد هذه التجزئة وتحميها . وهي لا تحميها بقوة الاقناع بل بالزجر الرادع من اول القتل شنقاً الى النفي خارج الحدود ، ومع ان بعض دساتير الدول العربية تنص على ان شعوبها اجزاء من الأمة العربية فليس في أي دستور في أية دولة عربية نص على وحدة الوطن العربي ، أو نص لا يعتبر الأرض العربية خارج حدود الدولة أرضاً أجنبية ، أو نص لا يعتبر العرب الوافدين إلى الدولة أجانب قادمين اليها أو مقيمين فيها عرضاً إلى أن يعودوا الى "أوطانهم الأصلية" .

لا توجد مثل هذه النصوص ، ولا يمكن ان توجد .

والمهم أن نعرف لماذا لا يمكن ان توجد حتى لانتوهم ان النوايا الحسنة قادرة على ايجادها ، ولنعرف تماماً أن هذه الدساتير عقبة على طريق الوحدة . والأمر بسيط . فالدساتير تنظم طريقة تعديلها ، ولكنها لا يمكن ان تبيح وتنظم طريقة الغائها . ولا يوجد في أية دولة في العالم دستور يبيح لأية قوة ان تلغيه او ينظم طريقة هذا الالغاء . لأنه لايوجد اي دستور لأية دولة يتخلى عن وظيفته : دعم وحماية الكيان السياسي الذي يمثله .. ويوم ان يبيح أي دستور الغاءه يكون قد زال كدستور . ويوم ان تستطيع أية قوة الغاءه حتى لو كانت هي التي تحكم تكون قد قامت بثورة ضد الدولة من مواقع السلطة فيها .

لهذا لا يمكن الغاء " الدول " إلا بالثورة من الداخل والقوة من الخارج أي بتحطيم القاعدة الدستورية التي يقوم عليها وجودها السياسي . ولا طريق غير هذا .

ولما كانت الدساتير هي الاساس بالنسبة لكافة القوانين الأخرى التي تكون بمجموعها النظام القانوني في أي مجتمع ذي دولة ، فإن كل تلك القوانين تبيح ما تبيح وتمنع ما تمنع في نطاق ما يبيحه الدستور ويمنعه ، ولا يمكنها ان تخرج عن هذا النطاق لأن شرعية القانون تتوقف على دستوريته كما يقول رجال القانون . لهذا ليس غريباً ان تخلوا كل القوانين في كل الدول العربية من تنظيم طريقة " مشروعة " لتحقيق الوحدة . فمع ان كل القوانين السائدة في الدول العربية – إن وجدت – لا تعاقب الذين يلجأون الى العنف دفاعاً عن انفسهم أو الذين يستردون ما يملكون خلسة ، فليس في أي قانون في اية دولة عربية نص يبيح تحقيق الوحدة أو حتى الشروع في تحقيقها . تعاقب القوانين على ما يمس الاعتبار الشخصي من كلام لا يليق أو ما يخدش الحياء ، ولكن مباح في احكامها ان يشوه الوجود القومي ويهان ، ولا عقاب لمن يعادي الوحدة العربية قولاً

وفعلاً . وهكذا تمرح خيانة القومية في الوطن العربي بدون ردع ، ويردع الذين يتخطون الحدود الى باقي وطنهم الكبير ولو كان سعياً في سبيل الرزق او الحرية . ذلك لأن هذه القوانين في اية دولة عربية جزء من النظام القانوني الذي يحمي التجزئة ، فهي عقبة في سبيل الوحدة لا تبين واضحة إلا إذا نظرنا اليها من المنطلق القومي . فمن المنطلق القومي يبدو هذا النظام القانوني بدساتيره وقوانينه ولوائحه سلسلة ثقيلة ومتعددة الحلقات تشل مقدرة الجماهير العربية على تحقيق ارادتها ديموقراطياً ، وتغلق اي باب غير ثوري لتنفذ منه الجماهير الى الوحدة العربية ، حتى باب الالتقاء البسيط ، وتبادل الرأي ، والتعبير عنه ، وذلك بما تفرضه بينها من حدود – وقيود – دستورية وقانونية .

لهذا فإن "الثورة" ليست الطريق الذي " يختاره " الذين يستهدفون الوحدة من منطلقهم القومي من بين طرق متاحة . ولكنه الطريق الوحيد الذي فرضته طبيعة التجزئة . انه الحل الموضوعي لمشكلة واقعية فهو الحل الصحيح ، وبالتالي لا تتوقف صحته على أهواء الذين يريدونه او الذين لا يريدونه . والهرب منه هرب من مواجهة المشكلة وتخل عن الغاية التي لا منفذ اليها إلا منه . ولا يجدي في هذا افتعال الحكمة والعقل والهدوء وعدم التهور .. الخ ، كما لا تجدي السفسطة او المغالطة .

ومن المغالطة ما يقال من أن النظم القانونية في بعض الدول العربية تتضمن كلاماً مكتوباً عن حق الجماهير في الاقاليم في التعبير عن ارادتها ، وتيسر الكفاح الديموقراطي ولو في سبيل الوحدة تحركاً جماهيرياً يغطي الوطن العربي كله ، حيث تواجه الجماهير العربية ككل النظام القانوني في الوطن العربي ككل . أي ان الثورة كحل وحيد وحتمي وليدة المنطلق القومي ذاته ، وليست ضرورة موضوعية ولهذا فهي تصور مثالي للطريق الى الوحدة لأنه يتجاهل الواقع في الاقاليم ويعمم احكامه على وجه تجريدي لا يعبر عن الحقيقة الواقعية . والحقيقة من الواقع – هكذا يقال – أن امكانيات التحرك الجماهيري ديموقراطياً . متوافرة في بعض الاقاليم ، وإن كانت غير متحققة في أقاليم أخرى . وان الجماهير العربية في بعض تلك الاقاليم قد تحررت سياسياً واقتصادياً ، وأصبحت قادرة على ان تحقق المصير الذي تريده بدون حاجة الى الثورة . وعلى هذا فإن تحرير الجماهير في الاقاليم يغني عن الثورة كطريق الى الوحدة . وعندما تكسب الجماهير العربية حريتها في اقليمين تتم الوحدة بينهما ، وكلما تحررت الجماهير في اقليم انضمت الى دولة الوحدة ... وهكذا . ذلك هو الطريق الديموقراطي الى الوحدة ، وحيث يمكن تحقيق الوحدة

ديموقراطياً لا يقوم مبرر الثورة ، فلا مبرر لكل هذا الانفعال ، خاصة وأن الوحدة لا تفرض على الجماهير باسم الثورة ، إذ كيف تكون ثورة وهي تفرض ارادتها على الجماهير ... الخ .

لنأخذ بداية الطريق : وحدة بين اقليمين (وحدة جزئية) .

ولنسلم اولاً بأن الوحدة لا تفرض على الجماهير العربية ، ولا ينبغي أن تفرض ، ويجب ألا تفرض ، لا باسم الثورة ولا بأي اسم مبتكر ولو كان أكثر يسراً واغراء من الثورة . ولكن النتائج التي تترتب على هذا الذي سلمنا به تتوقف على ما تعنيه بالجماهير العربية التي تحررت - فرضاً – في – لنقل – اقليمين .

اذا كنا نعني أن الجماهير في الاقليمين قد تحررت ثم عبرت عن ارادتها في الوحدة وأصبح تعبيرها من القوة بحيث حققت الوحدة فإن الوحدة هنا ثمرة واقع ثوري موضوعي (رفض الجماهير لدولتها) وليست ثمرة ممارسة لحقوق سياسة ديموقراطية في الاقليمين إذ عندما تصل الجماهير الى أول موقف وحدوي تجد نفسها في مواجهة التجزئة . وعندما تسقط التجزئة نتيجة الضغط الجماهيري ، تسقط عن غير الطريق الذي رسمته نظم القوانين التي تحميها ، أي تنهار تلك النظم تحت الضغط الثوري للجماهير . وهذا أحد أساليب الثورة العربية في تحقيق غايتها العظيمة ، ولعله أن يكون الاسلوب الأكثر ملاءمة للقضاء على التجزئة في بعض الاقاليم ولكنه ليس الاسلوب الوحيد للثورة المهم انه اسلوب "الثورة" وليس اسلوب الديموقراطية الاقليمية .

فليكن ، ما دامت النتيجة واحدة ، فما قيمة التسمية ؟

لا ، النتيجة ليست واحدة ، والتنمية هنا كالحد القاطع ، وان كان دقيقاً . وهو ما يعني أن علينا أن تنتبه اليه جيداً ، إذ عندما تدق الحدود ، تتاح الفرص للتسلل وتشيع المغالطات .

ذلك لأننا لو كنا نعني بالجماهير العربية التي تحررت في الاقليمين – فرضاً – كتلتين جماهيرتين لكل منهما وجود متميز ، وهذا ما يعنيه الاقليميون ، فمعنى هذا أن مصير الوحدة العربية متوقف على قبولها من سكان كل دولة وإمارة أو مشيخة ... الخ . على حدة ، وان طريقها دائماً استفتاء الناس في كل اقليم ليختاروا بين الوحدة والتجزئة ، ولو بصيغة : الوحدة : لا أو نعم . ومع اننا لا نعرف كيف يمكن استفتاء الناس في أية دولة أو إمارة او مشيخة ... الخ على إلغاء وجودها السياسي طبقاً لذات النظام القانوني الذي يمثل هذا الوجود ويحميه ، أي داخل

إطاره بدون تحطيمه ، إلا ان الذي يعنينا هنا – بوجه خاص – هو الاستفتاء الاقليمي كطريق الى الوحدة .

الاستفتاء يعني أسلوب الاختيار الحر بين الوحدة والتجزئة . وهو لايكون حراً إلا إذا كانت " الدولة " بكل ما يمثله وبكل من يمثلها بعيدة عن معركة الاختيار بين وجودها وإلغائها أي أن تكون قد قبلت فعلاً أن يكون " وجودها " موضع استفتاء . وهو ما يعني تماماً أن وجودها كان قد ألغي موضوعياً وثورياً قبل الاستفتاء ، وان ما يسفر عنه الاستفتاء هو ثمرة ثورة وحدوية ان اختارت الجماهير الوحدة ، أو ثورة مضادة ان اختارت التجزئة . أي انه في الحالتين ثمة وضع ثوري غير متوقف على وجود الدولة او على الاستفتاء الذي يجري فيها .

فإن تدخلت " الدولة " في الاستفتاء ، فإن الحديث عن الديموقراطية وإرادة الجماهير ، وحريتها ... الخ يصبح هزلاً .

فالدولة التي تتدخل في الاستفتاء تأييداً للوحدة أي تاييداً لإلغاء وجودها ، إنما تبحث عن وثيقة شكلية تستعملها كفناً لها بعد ان يكون وجودها ذاته كدولة قد انتهى وهو لا ينتهي إلا بعمل ثوري . وتستوي وثيقتها تلك وجوداً وعدماً بالنسبة الى مصيرها الذي حدده الواقع الثوري.

والدولة التي تتدخل في الاستفتاء ضد الوحدة ، انما تزيف وثيقة شكلية تبرر بها وجودها . وتستوي وثيقتها تلك وجوداً وعدماً بالنسبة الى واقع التجزئة المفروضة على الجماهير . إذن فعندما تستطيع الجماهير المتحررة في اقليمين (أو أكثر) أن تحقق الوحدة بينهما ، تكون الوحدة هنا ثمرة وضع ثوري خلقته الجماهير التي استردت بالتحرر مقدرتها على فرض إرادتها ولم تكن ثمرة استفتاء ديموقراطي فيما يقولون . ويكون الاستفتاء شكلياً فهو غير لازم لتحقيق الوحدة وهي غير متوقفة عليه .

فليكن استفتاء شكلياً . ما الضرر ؟ . على الأقل سترتبط الوحدة الديموقراطية في أذهان الجماهير العربية ولو كان ارتباطاً شكلياً ، ونتجنب ما يثيره أعداء الوحدة من اتهامات .

الضرر المدمر هو ان ترتبط الوحدة العربية بالديموقراطية إرتباطاً " شكلياً " . إذ من مصلحة الجماهير العربية أن تظل على وعيها – أو أن تعي تماماً – أن الوحدة العربية هي التي تدخر لها الفرصة الكاملة لتعرف المعنى الحقيقي للديموقراطية . إن الديموقراطية في ظل الاقليمية مقدرة على الحركة لا أكثر ، ولكن الديموقراطية في ظل الوحدة حياة حرة . والفرق

بينهما أن الثانية تتضمن في ذاتها حصانة تحول دون الاستبداد . فلن يكون أحداً قادراً على ان يستبد بحياة مائة مليون عربي ، لهذا يجب ان تظل الرابطة الموضوعية بين الوحدة والديموقراطية ثابتة في أذهان الجماهير العربية بدون تزييف .

الضرر المدمر هو ان تركن الجماهير العربية الى الاستفتاء طريقاً سهلاً الى الوحدة العربية ، فتعلق مصيرها على أهواء كل بضعة آلاف أو بضعة ملايين محصورة في أحد الاقاليم ، وننتظر أن يهتدوا الى الوحدة فيختاروها استفتاء . إذ من مصلحة الجماهير العربية أن تواجه مصيرها مواجهة واضحة ، وأن تعرف الطريق اليه على حقيقته ، لتستطيع ان تعد العدة اللازمة لانتصارها ضد قطاع الطريق الذين يحيطون بمسيرتها من كل جانب . ولا يجوز تخديرها بأفيون من الاستفتاءات الشكلية ولو كان مغلفاً بالديموقراطية .

الضرر المدمر أن تفتح طرق – حقيقية وليست شكلية – للانفصال . إذ لا يمكن الهرب من منطق الاقليمية : الوحدة التي يقررها الاستفتاء الاقليمي ، يمكن أن تنفصل باستفتاء اقليمي جديد . ولكل منطق أحكامه التي لا تجدي معها المغالطات الشكلية . ومنطق الاستفتاء " طريق الوحدة " يقتضي ان يستفتى الناس في اقليم على الوحدة دورياً أو كلما تغير نظام الحكم في دولة الوحدة ، أو كلما طلبت نسبة معينة من " ممثلي الشعب " هذا الاستفتاء . وكما يكون مقبولاً أن يكون الاستفتاء غطاء شكلياً لوحدة تحققها الثورة العربية ، يكون الاستفتاء غطاء شكلياً لانفصال تحققه الثورة المضادة فهل هذا مقبول ؟

الضرر المدمر ان تتسلل الاقليمية لدعم التجزئة من خلال " الشكل " الديموقراطي . إذ ان الاقليميين لا يعترفون بان الاستفتاء على الوحدة شكلي فغير لازم . بل يقدمونه كبديل عن الثورة وبالتالي يحاولون ايهام الناس بأن خلق وضع ثوري وحدوي غير لازم لتتحقق الوحدة بالاستفتاء .

أي يمهدون لاستفتاءات قد تسفر عن دعم التجزئة . يحاولون الحصول على وثائق لرفض الوحدة عليها بصمات الجماهير . كما يخفون انه استفتاء شكلي ليكون لازماً باسم الحرية والديموقراطية . وهل هناك من يجرؤ على رفض طريق تفرضه الحرية ؟ وعندما يستقر هذا التضليل في الأذهان تصبح الوحدة متوقفة على إرادة الفئة الحاكمة في كل اقليم . وما على الذين يريدون الافلات من الوحدة إلا أن يجعلوا الاستفتاء مستحيلاً في أقاليمهم استحالة مادية أو قانونية . وعندما يكون الاستفتاء مستحيلاً لا يتحقق الشرط اللازم للوحدة فتبقى التجزئة .

كل هذا لأن البعض يريدون أن " يقال " ان الوحدة قد تمت ديموقراطياً عن طريق الاستفتاء الشعبي . مجرد قول يصوغونه هم أنفسهم – ان كانوا قد أسهموا في إلغاء التجزئة – حتى تتجنب الثورة العربية ما يثيره أعداء الوحدة من اتهامات . ولا بأس في أن تخدعهم الثورة العربية بإجراء شكلي ، ثم تواصل مسيرتها على طريقها الوحيد : الثورة .

الذين يرون هذا لا يخدعون أعداء الوحدة بل يخدعون انفسهم .

إذ لايهم أعداء الوحدة العربية كيف تحكم الجماهير في الاقاليم ، ومدى مقدرتها على تحقيق ارادتها . مشكلة الحرية والديموقراطية في الاقاليم لا تهم إلا القوميين الذين ولاؤهم لهذه الجماهير . أما أعداء الوحدة فيعتبرون أنفسهم غرباء عن الجماهير خارج أقاليمهم ، فما الذي يعنيهم من " كيفية " تحقيق الوحدة ؟ لا يعنيهم شيء . ولا تنطوي اتهاماتهم على أي إشفاق على الجماهير أو إخلاص للوحدة حتى يكون لهم رأي يعبّرون عنه إسهاماً في كيف تتحقق الوحدة ولو كانوا مخلصين لتبينوا بيسر أن ليست الديموقراطية طريق الوحدة بقدر ما الوحدة طريق الديموقراطية . انهم ببساطة يشهرون بالوحدة ولو تمت الوحدة العربية قضاء وقدراً لا يعرف لها صانع من البشر لاتهموا القضاء والقدر . فهل يمكن تجنب هذا التشهير بالاستفتاءات الشكلية ؟ . أبداً بل هي تغذية . فليس ثمة تشهير أكثر دوياً من كشف ما يحاول البعض إخفاءه : شكلية الاستفتاء .

الثورة ، إذن ، هي الطريق الوحيد الى الوحدة العربية .

والثورة هي ، أيضاً ، الطريق الوحيد الى الاشتراكية . والسبب هنا أكثر وضوحاً . ذلك لأن الاشتراكيين يشقون طريقهم الى النظام الاشتراكي في قلب النظم الاستغلالية حيث تكون الجماهير مقهورة اقتصادياً وبالتالي مسلوبة المقدرة على ان تختار ما تريد . ولهذا قلنا من قبل أن النظام الاشتراكي هو شرط اولي وأساسي للديموقراطية . في ظله وحده يمكن ان نحتكم الى الجماهير ديموقراطياً ونقبل الالتزام برأي الأغلبية ، لأننا في ظله نكون على يقين من ان الجماهير قد عبرت عما تريده فعلاً . أما استفتاء الجماهير المقهورة في ظل النظم الاستغلالية فهو احتكام الى من نعرف – مقدماً – انه لن يعبر إلا عن رأي قاهريه ومستغليه . انها اذن لعبة شكلية يراد بها اضفاء الشرعية على ما يريده المستغلون . لهذا عندما نقول ان الثورة هي الطريق الوحيد الى الاشتراكية لا نختار الثورة بحثاً عن المتاعب أو للتنفيس عن حقد مقيم أو لأننا ضد الديموقراطية . أبداً . ان الاشتراكيين – وحدهم – هم انصار الديموقراطية . وهم على استعداد

في كل وقت لقبول حكم الجماهير . ولكن اية جماهير ؟ .. انها الجماهير المتحررة من الخوف ومن القهر ومن الاستغلال . الجماهير التي عندما تقول " نعم " يكون قولها حاسماً لأنها كانت قادرة على ان تقول " لا" وهي لا تكون متحررة إلا في ظل نظام اشتراكي . فالاشتراكية اذن شرط سابق لابد له من ان يتحقق ليمكن الاحتجاج بما تقوله الجماهير والاحتكام اليها ديموقراطياً . فهل يقبل المستغلون أن يتخلوا عن مقدرتهم الاقتصادية على ارهاب الناخبين وتضليلهم وشراء اصواتهم ؟ ... ان قبلوا فنحن نقبل الاحتكام الى الجماهير ديموقراطياً حتى على النظام الاشتراكي ذاته . ولكنهم لايقبلون ولا يمكن ان يقبلوا ومن هنا يسدون الطريق الديموقراطي ويفرضون على الاشتراكيين طريق للثورة من اجل تجريدهم من مقدرتهم على القهر وتحرير الجماهير من الاستغلال تمهيداً لبناء النظام الاشتراكي ديموقراطياً . انهم المسؤولون عن الثورة وما قد يصاحبها من عنف . أما الاشتراكيون ، اولئك الذين يحبون الانسان ويناضلون من اجل تحريره ، فلا يمكن أن يختاروا الثورة أو يختاروا العنف إلا لأن الرجعيين يستعملون العنف في شكل نظام قانوني يقهرون به ضحاياهم . والثورة هي تحطيم هذا النظام القانوني .

ثم تأتي أكذوبة الطريق الديموقراطي الى التحرر ، الذي عرف بمبدأ تقرير المصير . استفتاء الشعوب التي فرض عليها الاستعمار ، وفي ظل الاستعمار ذاته ، فيما إذا كانت تريد أن تبقى في ظله أم تختار الحرية . استفتاء الشعب العربي الذي طرد من فلسطين – مثلاً – فيما إذا كان يريد العودة أم التعويض . يريدون ان يأخذوا من رأي الجوعى المشردين حجة على مصير وطنهم المغتصب . ألا نستطيع اذن ان نقول بدون اية مبالغة أن مبدأ تقرير المصير هو " مبدأ النفاق الدولي " ؟ هو أكذوبة قانونية صاغها المستعمرون وأضافوها الى قواعد القانون الدولي تحت عنوان " مبدأ تقرير المصير " ليحولوا فعلاً دون ان تحقق الأمم مصيرها ؟ . بلى . هو كذلك .

في البدء كان " حق " تقرير المصير نظرية مؤداها أن لكل " أمة " الحق في أن تكون لها دولة قومية . على هذا الوجه ناقشها لينين في رده تحت عنوان " حق الأمم في تقرير مصيرها " على دراسة روزا الكسمبورج الماركسية تحت عنوان " المسألة القومية والاستقلال " . الحديث كله كان يدور اثباتاً ونفياً عن علاقة الأمة بالدولة . أما على مستوى القانون الدولي فقد كان هناك ما يسمى " حق الفتح " . وبمقتضاه تؤول ملكية الشعب المغلوب الى الدولة الغالبة في الحروب الاستعمارية . وكان كل ذلك مشروعاً ومصدراً للشرعية . وكانت الانتخابات والبرلمانات والاحزاب ... في ظل الاستعمار تسمى " ديموقراطية " وفي سنة ١٩١٥ ، اثناء الصراع بين الرأسماليين في حربهم الأولى أراد "الحلفاء" أن يكسبوا شعوب المستعمرات ، فأعلن ولسون رئيس

الولايات المتحدة الامريكية حق كل شعب في اختيار حكامه وأسمى ذلك مبدأ تقرير المصير كما أعلن أن حق الفتح يتعارض مع حق الشعوب في تقرير مصيرها . وهكذا ولد مبدأ النفاق الدولي من مخاض الحرب الاستعمارية الأولى . وجرى العمل منذ ذلك الوقت على اعطاء حق تقرير المصير للجماعات التي يرغب المجتمع الدولي في الاعتراف بها كأمم مستقلة . تكرر : يرغب المجتمع الدولي ، والمجتمع الدولي تمثله مؤسساته الدولية : عصبة الأمم أولاً وهيئة الأمم ثانياً . وكلتاهما واقعة تماماً في قبضة القوى الاستعمارية ذاتها . وهكذا كانت الترجمة الفعلية لحق تقرير المصير هي : حق الدول الاستعمارية في ان تقرر مصير المستعمرات . ولم يحدث أبداً أن قررت لها هذا الحق إلا مكرهة بالثورة أو لتغيير شكل الاستعمار ذاته وامتصاص المد الثوري في المستعمرات أو لتفادي ثورة متوقعة . وعندما تقرر ان شعباً ما يستحق الاستقلال تستفتيه ليقول ما إذا كان يقبل قرارها أم يقبل بقاءها .

هذا هو مبدأ تقرير المصير في القانون الدولي . وطبقاً له استطاع شعب من الذين خانوا أممهم فهجروها ان يصبحوا دولة في فلسطين تحت اسم " اسرائيل " وان يحصلوا على مقعد في الأمم المتحدة تظله حماية الولايات المتحدة الامريكية .

فهل هذا هو الطريق الديموقراطي الى التحرر العربي ؟

لقد سبق أن رددنا على كل هذا العبث بحق تقرير المصير ، أو سبق أن أرسينا أسس الرد عليه . فنحن نعرف الآن ان الأمة تكوين تاريخي يختص به شعب معين بأرض معينة . وانها ما دامت أمة فهي تقدم بهذا وحده دليلاً لا ينقض على وحدة المصير القومي سواء عرف الناس هذا ام لم يعرفوه . من هنا يكون لكل أمة حق في التحرر مصدره وجودها الاجتماعي ذاته فالمعنى الوحيد لحق تقرير المصير – عندنا – هو حق كل أمة في ان تتحرر – أرضاً وبشراً – من التبعية الظاهرة أو الخفية ، بدون شروط ، بدون استفتاء ، بدون اتفاق ، بدون معاهدة ، بدون قرار من أية دولة ومن أية هيئة دولية . " على الاستعمار أن يحمل عصاه ويرحل أو يدافع عن وجوده حتى الموت " (جمال عبد الناصر) وهو لايرحل الا مكرهاً . وهو يدافع بمجموعة من القرارات والاوامر أو القوانين التي يفرضها على الشعب المقهور ، يصوغها لحماية وجوده الذي يجسده بالقوة الظاهرة أو بالتبعية الخفية أو بهما معاً . والتحرر هو الغاء هذا الوجود بتحطيم قواه ومصالحه ومعها كل الشكل القانوني الذي يحميها . وتلك هي الثورة .

الثورة – إذن – هي الطريق الوحيد الى التحرر .

وهكذا يبدو واضحاً – كما نأمل – اننا من اية طريق أردنا أن نتقدم الى دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية وجدنا انفسنا – بحكم الواقع الذي يفرضه علينا المحتلون والمستعمرون والاقليميون والمستغلون – اننا لا نستطيع ان نتقدم إلا بالثورة لا لأننا نريد ذلك ولكن لأن القوى المعادية لمصيرنا التقدمي تحول دون تطور الأمة العربية بما تقيمه من نظم وما تصدره من قوانين وتنشئه من محاكم وتبنيه من سجون وتنصبه من مشانق . انها تدافع عن وجودها بالقوة ونحن لابد ان نهاجم دائماً لتضطرنا الى الثورة .

ونحن نقبل التحدي ولا نتراجع لا تهوراً وبحثاً عن المتاعب ولكن لأنه " عندما تحول أية قوة ، لأي سبب ، دون التطور الاجتماعي يصبح الصراع الاجتماعي حتمياً . وتكون غايته تصفية القوى المضادة للتطور ليستأنف التطور الاجتماعي مسيرته بدون صراع . " (فقرة ١٨) . ولأن "القوى الرجعية تقف عقبة في سبيل التقدم فيكون لازماً على القوى التقدمية أن تصفي الرجعية لتشق طريقها الى التقدم بدون صراع أي للقضاء على الصراع الاجتماعي ذاته ، بدون انكار لما يسببه الصراع الاجتماعي من تعويق للتقدم بقدر ما يستنفذه من جهد ووقت القوى القومية التقدمية في تصفية القوى الرجعية ، وبدون انكار لحتمية الصراع الاجتماعي ضد كل القوى التي تقف في سبيل التطور . فالصراع الاجتماعي مفروض على التقدميين . الرجعيون هم الذين يفرضونه بما يضعونه في طريق التقدميين من عقبات . ومن هنا يصبح فرضاً على التقدميين أن يخوضوه بكل قواهم . والا يقبلوا فيه مساومة بقصد تصفية الصراع الاجتماعي ذاته عن طريق تصفية أسبابه وقواه معاً للتفرغ بعد هذا لبناء الحياة الأفضل للجماهير " (فقرة ٢٨) . ولأننا منذ البداية عرفنا في الاغتصاب والاستعمار والتجزئة والاستغلال عوائق تحول دون أن يتطور الشعب العربي بقدر ما يستطيع فعرفنا الحل : دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية واخترناها لأمتنا العربية " لم نخترها لأننا نريد دولة كبرى ندخل بها سباق القوة فنصبح أقوى دولة ، أو لأننا نريد بها وفيها فرض الوصاية على الشعب العربي ، بل اخترناها من أجل تحقيق غاية في مستوى تواضع وواقعية الفلاح العربي : المقدرة على الحياة بما هو متاح في الأرض " (فقرة ٣٨) . فهل يحتاج الأمر الى استفتاء لنعرف ما إذا كان الشعب العربي يريد ان يكون قادراً على الحياة بما هو متاح في الأرض أم لا ؟ .. لسنا في حاجة الى استفتاء . اننا نكون في حاجة الى استفتاء لمعرفة ما الذي يريد أن يفعله بحياته في أرضه ، ولكنا نعرف من مجرد أن الشعب العربي بشر أن كل واحد فيه يخضع لقانونه الحتمي فهو يريد الحرية (فقرة ١٨) . وبالتالي فنحن في غير حاجة الى استفتاء لنعرف أن اعداء دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ، كلهم ، قوى رجعية وانهم يفرضون علينا

وجودهم بالقوة التي صوغوها في اتفاقات ودول وقوانين فيفرضون علينا أن نحطم هذا الوجود . فلا حيلة لنا في أن نختار الثورة . ولا حيلة للحزب القومي التقدمي في ان تكون استراتيجيته ثورية . بمعنى انه يضعها بدون خضوع لأي قانون في الوطن العربي يقف عقبة في سبيل تنفيذها . ثم يترك لأصحاب القانون انفسهم تحمل مسؤولية الصراع أو التراجع .

ولا تحسبن ان التراجع سيكون صعباً فيكون الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي مضطراً الى استعمال العنف . ابداً . فالواقع ان الاستعمار ينحسر تحت ضغط حركات التحرر في العالم وتفادياً لخسائر مواجهة القوى الثورية . ولم تبق الا الولايات المتحدة الامريكية التي تستفزها الآن ثورات التحرر في انحاء العالم جميعاً . والواقع أن المستغلين في الوطن العربي قلة معزولة وهزيلة قد تغامر بتحدي الثورة ولكنها اضعف من ان تصمد طويلاً للعنف الثوري . والواقع ان كثيراً من الدول العربية ، أغلب الدول العربية ، دول على الورق لا حيلة لها إلا ما يستطيع حكامها . وكثير منها دول ناشئة لم تمتد لها جذور يصعب اقتلاعها بدون عنف . نريد ان نقول أن اغلبية الدول العربية تستمد بقائها من حكامها ، وعندما يتولى السلطة فيها قوميون تقدميون يستطيعون بقرارات بسيطة – غير دستورية طبعاً – إلغاءها . إنهم بذلك يحققون خطوة ثورية على الطريق الى : دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية بإلغاء تلك الدول الاقليمية الهشة التي لا يندم عليها احد ولا يحزن عليها إلا الذين كانوا قد أقاموها ليحكموا بها . ولكن ليس هذا هو الوضع في بعض الدول العربية الأخرى ذات القوى الاقليمية العميلة أو العاتية . ان ثورة الغائها قد تصل الى حد العنف الذي لن يكون ثمة مفر منه ما دامت الرجعية فيها تفرضه . والواقع من الأمر ان الاختلاف هو في مجرد الوسائل التي تستعملها الثورة والتي تتحدد طبقاً لمقدرة القوى المعادية . ولكنها الثورة هنا وهناك . في الدول الشكلية والناشئة حيث تكون المقاومة اقليمية ضعيفة يكفي قرار " ثوري " من مواقع السلطة " بقبول الوحدة أو ضغط جماهيري " ثوري " علىالسلطة لتقبل الوحدة . وهو ثوري في الحالتين لأنه لا يستمد فعاليته من قانون سابق يبيحه . إنه يتم وينفذ خارج نطاق الشرعية الاقليمية وضدها . بل انه في مرحلة متقدمة من الثورة عندما يقتنع الرجعيون أن معركتهم خاسرة قد يهربون تاركين دولهم لتنضم الى دولة الوحدة النواة الزاحفة أو حتى يؤثرون السلامة فيسمحون للثورة أن تحقق ارادتها في دولهم . ولن يكون كل هذا إلا أثراً من فعالية الثورة ونجاح استراتيجيتها . وهو ما يجب ان تعرفه قواها وكل القوى المعادية من الآن . تعرفه قوى الثورة لتعدّ له ما تستطيع من قوة ويعرفه اعداؤها لتتبدد من سماء الوطن العربي أوهام التوقف عن النضال دون دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية أو المساومة عليها .

٧٨ – التكتيك :

التكتيك هو الموقف أو الحركة المرحلية او المحلية الي يتم على مستواها الاشتباك (التعرض) بالقوى المعادية . وهي كما تكون موحدة اقليمياً تكون متنوعة من مكان الى مكان . وكما تكون هجومية تكون دفاعية . وكما تكون عنيفة تكون سلمية . وتختلف تبعاً لموقف وحركة القوى المعادية المشتبكة معها . وتستخدم فيها الوسائل الكافية لشل مقدرة القوى المعادية على الحركة ثم تصفيتها ، وبالتالي لا يمكن حصر لا المواقف ولا الحركات ولا الوسائل التكتيكية ، كل ماهو مطلوب في التكتيك ان يكون في خدمة الاستراتيجية وفي نطاق الالتزام بها . وهذا بالغ الأهمية وإلا انهار الأسلوب كله . فمثلاً ، التحالف او التعاهد أو التعاون مع القوى الاقليمية (جبهة بين القوى الجماهيرية ، إو إتحاداً بين الدول) تنفيذاً لاستراتيجية قومية يكون خطوة تكتيكية الى الوحدة . ولكنه إذ يتم بعيداً عن هذا الالتزام يكون خطوة اقليمية معادية للوحدة . ومثلاً ، التوقف أو التراجع تنفيذاً لاستراتيجية هجومية يكون خطوة تكتيكية الى الهجوم . ولكنه إذ يتم بعيداً عن هذا الالتزام يكون خطوة انهزامية . ومثلاً المرونة في المناورة في مواقع التعرض (الاشتباك) تنفيذاً لاستراتيجية واحدة يكون خطوة تكتيكية الى النصر . ولكنها إذ تتم بعيداً عن هذا الالتزام تكون مغامرة منحرفة . ومثلاً ، الدعوة السلمية والممارسة الديموقراطية في الدول الاقليمية تنفيذاً لاستراتيجية ثورية تكون خطوة تكتيكية الى الثورة (إلغاء الدولة) . ولكنها إذ تتم بعيداً عن هذا الالتزام تكون قبولاً للتجزئة ... وهكذا .

ومن هنا فإن الانضباط الحديدي في الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي ومركزية القيادة فيه ومقدرته دائماً على المحاكمة الديموقراطية وتوقيع الجزاء الرادع على الذين يأخذون من الممارسة التكتيكية وسيلة للخروج على استراتيجيته مسألة حياة او موت بالنسبة الى الحزب . ان الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي يجب ان يكون قادراً على ردع اي فرد فيه مهما يكن موقعه منه والزام جميع أعضائه في مواقفهم استراتيجية نضاله ، وإلا هلك .

ويقع في نطاق دراسته التكتيك وعلاقته بالاستراتيجية ، ذلك الترتيب المفتعل لشعار الثورة العربية .

٧٩ – ايها اولاً ؟ ..

شعار المستقبل العربي مرفوع في أماكن كثيرة . ومع هذا فإن الذين يرفعونه لا يتفقون على ترتيب الفاظه الثلاثة . فهو " وحدة وحرية واشتراكية " وهو " حرية واشتراكية ووحدة " أو هو " حرية ووحدة واشتراكية " ... الخ . ويجري الشعار في حديثنا هكذا : الحرية والوحدة والاشتراكية . وقد خفنا مظنة تعدد الغايات فحددنا دلالته في غاية واحدة ليستقر في الاذهان اننا نعبر به عن مستقبل عربي واحد لأمة عربية واحدة متحررة موحدة اشتراكية معاً أي دولة واحدة ديموقراطية اشتراكية .

ومع هذا فثمة سؤال : ايها اولاً ؟ ..

والسؤال يبحث عن إجابة تتصل بالطريق الى المستقبل . وقد اصبح الاصرار على ترتيب خاص للشعار الموحد – في السنين الأخيرة – ذا دلالة سياسية غير خافية ، فلم يعد من المفيد تجاهله بل لابد من مواجهته خاصة ونحن نحاول ان نحدد اسلوب اقامة دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية .

ولنبدأ اولاً بالحرية إذ الحرية أولاً أمر متفق عليه إلا في ذلك الشعار القديم الذي طرح في مرحلة تجاوزها الواقع العربي . مرحلة السيطرة الاستعمارية الشاملة حيث كان يظن ان الوحدة حتى في ظل السيطرة الاستعمارية مقدمة لازمة لتعبئة الجماهير والتحامها من اجل التحرر . وعندما تجاوز الواقع العربي هذه المرحلة بتحرر كثير من الاقاليم العربية أصبح التحرر شرطاً لازماً للوحدة ، إذ الوحدة بين اقليم محرر واقليم مستعمر ردة الى العبودية . وهكذا لم يعد شعار " الوحدة والحرية والاشتراكية " يعني اي شيء على الاطلاق في الوطن العربي اذا كنا نبحث له عن دلالة استراتيجية أو تكتيكية . هذا إذا افترضنا ان صيغتهعلى هذا الوجه كانت اختياراً واعياً وليست عفواً غير مقصود .

بهذا بقي الأمر محصوراً في الوحدة والاشتراكية ايهما اولاً .

فبعض الذين تحرروا وبدأوا التحول الاشتراكي يرفعون شعار الاشتراكية أولاً ثم الوحدة . يقصدون بذلك – ان كانوا يقصدون شيئاً – ان على الاقاليم التي ترغب في الوحدة ان تنجز – كل منها على حدة – مهمة البناء الاشتراكي قبل الوحدة . وهو قصد ينطوي على اعتقاد خاطيء بان الاقاليم المتحررة قادرة في ظل التجزئة على البناء الاشتراكي . هذا ونحن نتحدث عن

خطأ القصد في ظل حسن النية . غير ان فئة واعية تستعير الشعار وتركز على ان يتم البناء الاشتراكي قبل الوحدة تعبيراً عن موقف معاد للوحدة العربية . ويتضح هذا تماماً من موقفهم حيال الوحدة بين الاقطار التي استوت تحرراً وتحولاً . فهنا تحقق الشرط وسقط العذر ومع هذا لا وحدة . لماذا ؟ لأن اشتراط انجاز البناء الاشتراكي في الاقطار قبل الوحدة يعني تأجيل الوحدة الى ما لانهاية . إذ لانهاية لمستقبل البناء الاشتراكي فهو حياة مفتوحة على المستقبل بلا حدود . وهكذا تنكشف غاية بعض الذين يرتبون الوحدة والاشتراكية ترتيباً ميكانيكياً فيشترطون أن يتم انجاز الاشتراكية قبل الوحدة .

وبعض الذين تحرروا ولا يريدون الاشتراكية يرفعون شعار الوحدة اولاً ثم الاشتراكية . يقصدون بهذا – ان كانوا يقصدون شيئاً – ان على الاقاليم المتحررة ان توقف – او ترتد – عن التحول الاشتراكي حتى تتم الوحدة . وهو قصد ينطوي على اعتقاد خاطىء بأن التطور يمكن أن يتوقف أو يرتد . هذا ونحن نتحدث عن خطأ القصد في ظل حسن النية . غير ان فئة واعية تستعير الشعار وتركز على ان تتم الوحدة قبل الاشتراكية تعبيراً عن موقف معاد للوحدة العربية أيضاً . ويتضح هذا تماماً عندما نلاحظ انه بعد ان بدأ التحول في الجمهورية العربية المتحدة – حيث ثلث الأمة العربية – لم يعد من الممكن إلا ان يكون المد الوحدوي مداً اشتراكياً . لهذا فإن الاشتراكيين العرب لا يطرحون شروطاً للوحدة علماً منهم بان الوحدة تعني اسقاط الرجعية المستغلة في ظل دولة الوحدة الاشتراكية . إنما الرجعية المستغلة هي التي تطرح شروطاً لأنها تعرف تماماً ان الوحدة الفورية تعني سقوطها فوراً . وان الوحدة غير المشروطة تعني سقوطها بدون شروطه . إذ الوحدة السياسية تنفي ازدواج النظم الاجتماعية داخلها او تعددها . وعندما تشترط الرجعية انجاز الوحدة قبل الاشتراكية تعلق الوحدة على شرط مستحيل إذ يستحيل أن يعود التطور الى الوراء فتلغى الاشتراكية ليتحقق شرط الوحدة كما يريدونها . وهكذا تنكشف غاية بعض الذين يرتبون الوحدة والاشتراكية ترتيباً ميكانيكياً فيشترطون ان يتم انجاز الوحدة قبل الاشتراكية .

لماذا يتفق الذين يرتبون الشعار العربي ترتيباً ميكانيكياً ، لا تبدأ فيه مرحلة إلا بعد ان تتم مرحلة – في موقفهم المعادي للوحدة مع اختلافهم في الترتيب ؟

لأن هذا الترتيب الميكانيكي يستند الى نظرة اقليمية الى المستقبل العربي . ان كل فئة منهم تنطلق من واقعها الاقليمي باعتبار ان التجزئة هي الأصل الثابت أما الوحدة فإضافة الى

الاقليم تقبل أو ترفض بقدر ما تتفق مع الشروط التي يفرضها هذا الاقليم أو ذاك . لهذا فإن الترتيب المقصود بين الوحدة والاشتراكية ليس أكثر من شرط للوحدة موجه لباقي الاقليم يتوقف عليه قبول الوحدة أو رفضها وهو شرط يستند الى حماية الدولة الاقليمية دائماً ويعبر دائماً عن موقف اقليمي .

ويختلف الأمر كله لو نظرنا اليه من المنطلق القومي . فمن هنا ننظر الى الأمة العربية ككل . عندئذ نرى انها امة مجزأة دولاً . وان أجزاء منها محتلة . وأجزاء مغتصبة . وأجزاء نامية . هذا واقع قومي . وبالمنطق القومي يحدد الواقع القومي طريق النضال القومي الى المستقبل القومي : فمن المنطلق القومي تبدو " الحرية والوحدة والاشتراكية " كشعار للثورة العربية أبعاداً ثلاثة لمستقبل واحد لا يرد عليه ترتيب ولا يقبله انه تعبير عن الأمة العربية كما نريدها : مطهرة من الاحتلال والاغتصاب والاستبداد فهي أمة حرة أرضاً وبشراً . مطهرة من التجزئة والانفصال فهي امة موحدة سياسياً . مطهرة من التخلف والاستغلال فهي امة اشتراكية . وبالمنطلق القومي لا بد من ان يتم كل هذا لتكون الثورة العربية الواحدة قد حققت غايتها الواحدة ذات الابعاد الثلاثة . دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية .

ومن المنطلق القومي ، حيث نبدأ مسيرة الثورة العربية الواحدة ، في كل مكان من الوطن العربي ضد كل القوى المعادية للمستقبل العربي ، يكون على قوى الثورة العربية أن تخوض معارك التحرر او الوحدة او الاشتراكية أينما ، وحيثما ، وجدت قوى الاستعمار أو التجزئة أو الاستغلال . لهذا لا يمكن – اذا نظرنا الى الأمة العربية ككل – ترتيب معاركها الشاملة ترتيباً زمنياً ميكانيكياً . اذ في الاقطار المحتلة معركة من أجل التحرر . وفي كل الاقطار المتحررة معركة من اجل الوحدة . وفي داخل كل قطر متحرر معركة من أجل الاشتراكية العربية . وكلها تدور معاً في وقت واحد على ارض وطن واحد من اجل مستقبل عربي واحد . وتشتبك الثورة فيها جميعاً جبهات متنوعة لثورة واحدة . ذلك حكم المنطق القومي .

لماذا قلنا – اذن – الحرية والوحدة والاشتراكية ما دامت النظرة القومية تنفي الترتيب في البداية كما تنفيه في الغاية ؟

لأن الأمة العربية ككل تبدأ نضالها من اجل التحرر والوحدة والاشتراكية معاً ن في وقت واحد ، طبقاً لمقتضيات المعارك كما يطرحها واقعها المجزأ على الوجه الذي ذكرناه ، ولكن انجاز هذه المهمات المتنوعة لن يتحقق بالنسبة الى الأمة العربية ككل في وقت واحد . فالوحدة الشاملة

لن تتحقق في الوطن العربي إلا بعد ان تكون الثورة العربية قد حققت التحرر الشامل لكل أجزاء الوطن العربي . وعندما تتحقق الوحدة العربية الشاملة لا تكون الأمة العربية ككل قد انجزت البناء الاشتراكي إذ لانهاية للنضال من اجل الاشتراكية . وهكذا يظل النضال من أجل الاشتراكية قائماً في الوطن العربي بعد تحقيق وحدته السياسية .

فهي الحرية والوحدة والاشتراكية .

ان هذه الصيغة مستمدة من الطبيعة المقارنة لأهداف النضال العربي ، وعلى وجه خاص من قابلية الوحدة العربية للتحقق في زمان محدد ، وعدم قابلية المستقبل الاشتراكي للتحديد الزماني . فهي صيغة تعبر عن المراحل التاريخية لمستقبل الأمة العربية كما تحددها طبيعة الأهداف التي تكافح من اجلها جميعاً . حيث تتجاوز بالتحرر الشامل مرحلة الاحتلال ، وتتجاوز بالوحدة الشاملة مرحلة التجزئة ، ثم تستمر الحياة الاشتراكية فيها ممتدة الى ما لا نهاية .

ولا شأن لكل هذا باستراتيجية وتكتيك النضال العربي من اجل الحرية والوحدة والاشتراكية . إذ ان مسائل الاستراتيجية والتكتيك ليست قضايا فكرية مجردة ، بل هي خطط نضال تهدف الى مواجهة مشكلات الواقع العربي وحلها لمصلحة المستقبل العربي ، وهي تتحدد على ضوء الواقع ذاته ، ومواقع القوى المعادية ، وخططها ، وامكانيات النصر وتتأثر تاثراً مباشراً بالظروف الاقليمية والقومية والدولية وبقوى الثورة العربية وقوى اعدائها .. الخ . وبقدر ما تتغير الظروف الاقليمية أو القومية او الدولية وبقدر ما تتغير خطط القوى المعادية للثورة العربية ، تتغير استراتيجية النضال العربي وتكتيكه مع الاحتفاظ دائماً بعنايته : الحرية والوحدة والاشتراكية معاً .

لهذا يكون من السذاجة محاولة تثبيت الاستراتيجية العربية في ترتيب ثابت لالفاظ الشعار العربي . هذا إذا جاء الترتيب من جانب القوميين . أما الترتيب الذي يصر عليه الاقليميون فهو أبعد ما يكون عن السذاجة بل هو تشبث واع بالاقليمية .

ولا بأس هنا في ان نضيف انه عندما صاغ الرئيس جمال عبد الناصر شعار " الحرية والاشتراكية والوحدة " كان يصوغ شعار الموقف " تكتيكي " من القوى التي تآمرت على وحدة سنة ١٩٥٨ أو قبلت الانفصال بعد شهرين من صدور قوانين التحول الاشتراكي في دولة الوحدة (يوليو " تموز " ١٩٦١) ، تأكيداً لعلاقة الوحدة بالاشتراكية وإدانة المتآمرين بالردة أو الرجعية . وقد كشف عن هذا في مباحثات الوحدة الثلاثية في ابريل " نيسان " ١٩٦٣ . وكانت تلك المباحثات

ذاتها دليلاً على انه لم يكن يقصد أن يصوغ استراتيجية النضال من اجل الوحدة في شعار تمثل كلماته المتتالية مراحل استراتيجية متتالية . فقد كان يبذل جهده ، في تلك المباحثات لتحقيق الوحدة بين الاقطار الثلاثة بدون ان يكون قد تغير النظام الاجتماعي في سورية أو في العراق . وكانت الوحدة الثلاثية هي اداة تغييره لهذا انصب اهتمامه في حوار طويل على الاتفاق الفكري على التحول الاشتراكي " بعد " الوحدة . ولم يتغير موقفه بعد ذلك بل لم يلبث أن قطع من واقع خبرته بأن " التقدم الاجتماعي لا يمكن ان يقوم على أساس التجزئة " . وهو ما يعني أن على القوى التقدمية ان تحقق الوحدة من اجل التقدم الاجتماعي ، تأكيداً لدورها ورفضاً – في الوقت ذاته – للوحدة تحققها القوى الرجعية . وقد حسم الموقف في ٢٢ فبراير (شباط) ١٩٦٧ فقال : " فالحرية السياسية والحرية الاجتماعية مقدمات ضرورية للوحدة ، ولكن معنى هذا انه سيتعين علينا الانتظار حتى يتحقق ذلك كله تماماً في كل ارض عربية ثم نبدأ الحديث او العمل من اجل الوحدة . فإهداف النضال تعطي لبعضها وتأخذ من بعضها أو تفرز إحداها الاخرى وتتعزز بها" .

على أي حال ، انه القصور في نظرية الاسلوب الذي يسمح بالخلط بين المواقف التكتيكية والخطط الاستراتيجية فيعطي الكلمات المرتبة دلالة استراتيجية .

٨٠ – عود على بدء :

لقد كان كل ما سبق من حديث بياناً لنظرية الثورة العربية من اجل تحقيق دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية . وقد حددت لنا النظرية دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية غاية تثور من اجل تحقيقها لحل مشكلة التخلف : عجز الشعب العربي عن توظيف كل الامكانيات المتاحة في امته العربية من اجل اشباع حاجاته الثقافية والمادية المتجددة ابداً . ولكن ذات النظرية قد ألزمتنا غايات اخرى نعيدها هنا ليتصل آخر النظرية بأولها فتكون بناء فكرياً واحداً متماسكاً ، يقبل كله او يرفض كله .

" إن حل مشكلات التنمية هو الأصل لأن التطور هو الأصل في حركة المجتمعات بحكم حتمية القوانين الموضوعية التي تضبط حركتها من الماضي الى المستقبل . فهي مشكلات مستمرة ومتجددة ومن حلولها المستمرة المتجددة تنمو المجتمعات وتتقدم . اما مشكلات التخلف فطارئة وبالتالي مؤقته وهي تعوق التطور ولكنها عندما تحل تطرّد حركة التطور التقدمي من خلال الحلول الجدلية لمشكلات التنمية . ومن هنا فإن وجود التناقضات التي تثير مشكلات التخلف في

المجتمع لا تلغي نهائياً حركة التطور الحتمية إنما تضعفها . ففي ظل مشكلات التخلف تظل مشكلات التنمية قائمة ومتجددة يحلها الناس ولكن بما هو متاح في مجتمعهم " (فقرة ٣٦) . و " هنا وهناك " على امتداد الوطن العربي ، في مواقع العمل أو في مواقع البطالة توجد ملايين المشكلات الاجتماعية التي يثيرها التناقض بين الواقع الاجتماعي وما يريده الشعب العربي . وهي كلها مشكلات تقدم وتنمية . فيها يحاول العاملون من ابناء الأمة العربية ان يغيروا بالانتاج واقعهم ليشبعوا حاجات الشعب العربي المتغيرة المتنوعة المتجددة ابداً . في ظل الاستعمار وفي ظل الحرية ، في ظل الاقليمية وفي ظل الوحدة ، في ظل الاستغلال وفي ظل الاشتراكية ، لا تتوقف محاولة التطور ولا يكف الانسان العربي عن محاولة حل مشكلاته عن طريق تغيير واقعه ليشبع حاجاته . ليحقق ارادته . ليتطور . ليبني . ليضيف . ليتقدم ... فلنعش مع الشعب العربي في مواقع العمل أو في مواقع البطالة ولنعرف ما هي مشكلاته ولنكتشف حلولها الصحيحة ثم نحولها الى خطط انتاج يومي ننفذها في الواقع ... " (فقرة ٣٧) .

تلك هي الغاية الأصيلة للحزب القومي التقدمي الديموقراطي الاشتراكي . وذلك هو الميدان الأصيل الذي يعبر به عن ولائه لأمته العربية عن طريق معايشته الشعب العربي وحل مشكلاته اليومية .

" ولكننا عندما نحاول انجازها في ظل الاحتلال او الاستعمار او التجزئة او الاستقلال سنكتشف ان ثمة في الواقع العربي ما يحول بين ارادتنا التقدم وبين التقدم . ما يحول بين ارادتنا التطور وبين الامكانيات المادية والبشرية المتاحة في امتنا العربية ... " (فقرة ٣٧) . عندئذ لن ينسى الحزب القومي الديموقراطي الاشتراكي لماذا يثور من اجل دولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية ، وتصبح معاناته اليومية لحل مشكلات الشعب العربي غذاء يومياً لمقدرته الثورية . ومهما تعقدت المشكلات واختلطت الأمور فإن المدخل الى الموقف الصحيح :

حتم على الانسان ان يستهدف دائماً حريته .

❖❖❖